SEIN UND ZEIT

VON

MARTIN HEIDEGGER

Elfte, unveränderte Auflage
1967

MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN

Zuerst erschienen als Sonderdruck aus
»Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung« Band
VIII herausgegeben von Edmund Husserl

Druck: Gutmann & Co., Heilbronn
Einband von Heinr. Koch, Tübingen

EDMUND HUSSERL
in Verehrung und Freundschaft zugeeignet

Todtnauberg i. Bad. Schwarzwald zum 8. April 1926

[page left blank]

Vorbemerkung

Die Abhandlung »Sein und Zeit« erschien zuerst Frühjahr 1927 in dem von E. *Husserl* herausgegebenen Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung Bd. VIII und gleichzeitig als Sonderdruck.

Der vorliegende, als neunte Auflage erscheinende Neudruck ist im Text unverändert, jedoch hinsichtlich der Zitate und der Interpunktion neu durchgesehen. Die Seitenzahlen des Neudruckes stimmen bis auf geringe Abweichungen mit denen der früheren Auflagen überein.

Die in den bisherigen Auflagen angebrachte Kennzeichnung »Erste Hälfte« ist gestrichen. Die zweite Hälfte läßt sich nach einem Vierteljahrhundert nicht mehr anschließen, ohne daß die erste neu dargestellt würde. Deren Weg bleibt indessen auch heute noch ein notwendiger, wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll.

Zur Erläuterung dieser Frage sei auf die im gleichen Verlag erschienene »Einführung in die Metaphysik« verwiesen. Sie bringt den Text einer im Sommersemester 1935 gehaltenen Vorlesung.

[page left blank]

Inhalt

Einleitung
Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein

Erstes Kapitel
Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage

§ 1. Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein ... 2
§ 2. Die formale Struktur der Frage nach dem Sein ... 5
§ 3. Der ontologische Vorrang der Seinsfrage ... 8
§ 4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage ... 11

Zweites Kapitel
Die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage
Die Methode der Untersuchung und ihr Aufriß

§ 5. Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt ... 15
§ 6. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie ... 19
§ 7. Die phänomenologische Methode der Untersuchung ... 27
A. Der Begriff des Phänomens ... 28
B. Der Begriff des Logos ... 32
C. Der Vorbegriff der Phänomenologie ... 34
§ 8. Der Aufriß der Abhandlung ... 39

Erster Teil
Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein

Erster Abschnitt
Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins

Erstes Kapitel
Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins

§ 9. Das Thema der Analytik des Daseins ... 41
§ 10. Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie ... 45
§ 11. Die existenziale Analytik und die Interpretation des primitiven Daseins. Die Schwierigkeiten der Gewinnung eines »natürlichen Weltbegriffes« ... 50

Zweites Kapitel
Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins

§ 12. Die Verzeichnung des In-der-Welt-seins aus der Orientierung am In-Sein als solchem ... 52
§ 13. Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen ... 59

Drittes Kapitel
Die Weltlichkeit der Welt

§ 14. Die Idee der Weltlichkeit der Welt überhaupt ... 63

A. Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt
§ 15. Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden ... 66
§ 16. Die am innerweltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt ... 72
§ 17. Verweisung und Zeichen ... 76
§ 18. Bewandtnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt ... 83

B. Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes
§ 19. Die Bestimmung der »Welt« als res extensa ... 89
§ 20. Die Fundamente der ontologischen Bestimmung der »Welt« ... 92
§ 21. Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontologie der »Welt« ... 95

C. Das Umhafte der Umwelt und die »Räumlichkeit« des Daseins
§ 22. Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen ... 102
§ 23. Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins ... 104
§ 24. Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum ... 110

Viertes Kapitel
Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das »Man«

§ 25. Der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins 114
§ 26. Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein ... 117
§ 27. Das alltägliche Selbstsein und das Man ... 126

Fünftes Kapitel
Das In-Sein als solches

§ 28. Die Aufgabe einer thematischen Analyse des In-Seins ... 130

A. Die existenziale Konstitution des Da
§ 29. Das Da-sein als Befindlichkeit ... 134
§ 30. Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit ... 140
§ 31. Das Da-sein als Verstehen ... 142
§ 32. Verstehen und Auslegung ... 148
§ 33. Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung ... 154
§ 34. Da-sein und Rede. Die Sprache ... 160

B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins
§ 35. Das Gerede ... 167
§ 36. Die Neugier ... 170
§ 37. Die Zweideutigkeit ... 173
§ 38. Das Verfallen und die Geworfenheit ... 175

Sechstes Kapitel
Die Sorge als Sein des Daseins

§ 39. Die Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Strukturganzen des Daseins ... 180
§ 40. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins ... 184
§ 41. Das Sein des Daseins als Sorge ... 191
§ 42. Die Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge aus der vorontologischen Selbstauslegung des Daseins ... 196
§ 43. Dasein, Weltlichkeit und Realität ... 200
a) Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der »Außenwelt« ... 202
b) Realität als ontologisches Problem ... 209
c) Realität und Sorge ... 211
§ 44. Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit ... 212
a) Der traditionelle Wahrheitsbegriff und seine ontologischen Fundamente ... 214
b) Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit und die Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes ... 219
c) Die Seinsart der Wahrheit und die Wahrheitsvoraussetzung 226

Zweiter Abschnitt
Dasein und Zeitlichkeit

§ 45. Das Ergebnis der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins und die Aufgabe einer ursprünglichen existenzialen Interpretation dieses Seienden ... 231

Erstes Kapitel
Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode

§ 46. Die scheinbare Unmöglichkeit einer ontologischen Erfassung und Bestimmung des daseinsmäßigen Ganzseins ... 235
§ 47. Die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen und die Erfassungsmöglichkeit eines ganzen Daseins ... 237
§ 48. Ausstand, Ende und Ganzheit ... 241
§ 49. Die Abgrenzung der existenzialen Analyse des Todes gegenüber möglichen anderen Interpretationen des Phänomens ... 246
§ 50. Die Vorzeichnung der existenzialontologischen Struktur des Todes 249
§ 51. Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins ... 252
§ 52. Das alltägliche Sein zum Ende und der volle existenziale Begriff des Todes ... 255
§ 53. Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode ... 260

Zweites Kapitel
Die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit

§ 54. Das Problem der Bezeugung einer eigentlichen existenziellen Möglichkeit ... 267
§ 55. Die existenzial-ontologischen Fundamente des Gewissens ... 270
§ 56. Der Rufcharakter des Gewissens ... 272
§ 57. Das Gewissen als Ruf der Sorge ... 274
§ 58. Anrufverstehen und Schuld ... 280
§ 59. Die existenziale Interpretation des Gewissens und die vulgäre Gewissensauslegung ... 289
§ 60. Die existenziale Struktur des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens ... 295

Drittes Kapitel
Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge

§ 61. Vorzeichnung des methodischen Schrittes von der Umgrenzung des eigentlichen daseinsmäßigen Ganzseins zur phänomenalen Freilegung der Zeitlichkeit ... 301
§ 62. Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit ... 305
§ 63. Die für eine Interpretation des Seins-sinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt ... 310
§ 64. Sorge und Selbstheit ... 316
§ 65. Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge ... 323
§ 66. Die Zeitlichkeit des Daseins und die aus ihr entspringenden Aufgaben einer ursprünglicheren Wiederholung der existenzialen Analyse ... 331

Viertes Kapitel
Zeitlichkeit und Alltäglichkeit

§ 67. Der Grundbestand der existenzialen Verfassung des Daseins und die Vorzeichnung ihrer zeitlichen Interpretation ... 334
§ 68. Die Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt ... 335
a) Die Zeitlichkeit des Verstehens ... 336
b) Die Zeitlichkeit der Befindlichkeit ... 339
c) Die Zeitlichkeit des Verfallens ... 346
d) Die Zeitlichkeit der Rede ... 349
§ 69. Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz der Welt ... 350
a) Die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens ... 352
b) Der zeitliche Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen 356
c) Das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt ... 364
§ 70. Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit ... 367
§ 71. Der zeitliche Sinn der Alltäglichkeit des Daseins ... 370

Fünftes Kapitel
Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit

§ 72. Die existenzial-ontologische Exposition des Problems der Geschichte 372
§ 73. Das vulgäre Verständnis der Geschichte und das Geschehen des Daseins ... 378
§ 74. Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit ... 382
§ 75. Die Geschichtlichkeit des Daseins und die Welt-Geschichte ... 387
§ 76. Der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins ... 392
§ 77. Der Zusammenhang der vorstehenden Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen W. Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck ... 397

Sechstes Kapitel
Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes

§ 78. Die Unvollständigkeit der vorstehenden zeitlichen Analyse des Daseins ... 404
§ 79. Die Zeitlichkeit des Daseins und das Besorgen von Zeit ... 406
§ 80. Die besorgte Zeit und die Innerzeitigkeit ... 411
§ 81. Die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffes 420
§ 82. Die Abhebung des existenzial-ontologischen Zusammenhangs von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit gegen Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist ... 428
a) Hegels Begriff der Zeit ... 428
b) Hegels Interpretation des Zusammenhangs zwischen Zeit und Geist ... 433
§ 83. Die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamental-ontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt ... 436

[page left blank]

··· δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μεν ταῦτα (τί ποτε βούλεσε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δε πρὸ τοῦ μεν ᾠόμεθα, νῦν δ᾽ ἠπορήκαμεν··· »Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck *seiend* gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen«[1]. Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort »seiend« eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck »Sein« nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von *»Sein«* ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.

Das Absehen auf ein solches Ziel, die in solchem Vorhaben beschlossenen und von ihm geforderten Untersuchungen und der Weg zu diesem Ziel bedürfen einer einleitenden Erläuterung.

---

1 *Plato,* Sophistes 244a.

Einleitung
Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein

Erstes Kapitel
Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage

§ 1. Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein

Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die »Metaphysik« wieder zu bejahen. Gleichwohl hält man sich der Anstrengungen einer neu zu entfachenden γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας für enthoben. Dabei ist die angerührte Frage doch keine beliebige. Sie hat das Forschen von *Plato* und *Aristoteles* in Atem gehalten, um freilich auch von da an zu verstummen – *als thematische Frage wirklicher Untersuchung*. Was die beiden gewonnen, hat sich in mannigfachen Verschiebungen und »Übermalungen« bis in die »Logik« *Hegels* durchgehalten. Und was ehemals in der höchsten Anstrengung des Denkens den Phänomenen abgerungen wurde, wenngleich bruchstückhaft und in ersten Anläufen, ist längst trivialisiert.

Nicht nur das. Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert. Man sagt: »Sein« ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch. Dieser allgemeinste und daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition. Jeder gebraucht ihn ständig und versteht auch schon, was er je damit meint. Damit ist das, was als Verborgenes das antike Philosophieren in die Unruhe trieb und in ihr erhielt, zu einer sonnenklaren Selbstverständlichkeit geworden, so zwar, daß, wer darnach auch noch fragt, einer methodischen Verfehlung bezichtigt wird.

Zu Beginn dieser Untersuchung können die Vorurteile nicht ausführlich erörtert werden, die ständig neu die Bedürfnislosigkeit eines Fragens nach dem Sein pflanzen und hegen. Sie haben ihre Wurzel

in der antiken Ontologie selbst. Diese ist wiederum nur – hinsichtlich des Bodens, dem die ontologischen Grundbegriffe entwachsen sind, bezüglich der Angemessenheit der Ausweisung der Kategorien und ihrer Vollständigkeit – zureichend zu interpretieren am Leitfaden der zuvor geklärten und beantworteten Frage nach dem Sein. Wir wollen daher die Diskussion der Vorurteile nur so weit führen, daß dadurch die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage nach dem Sinn von Sein einsichtig wird. Es sind deren drei:

1. Das »Sein« ist der »allgemeinste« Begriff: τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων.[1] Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. »Ein Verständnis des Seins ist je schon mit Inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfaßt.«[2] Aber die »Allgemeinheit« von »Sein« ist nicht die der *Gattung*. »Sein« umgrenzt nicht die oberste Region des Seienden, sofern dieses nach Gattung und Art begrifflich artikuliert ist: οὔτε τὸ ὄν γένος.[3] Die »Allgemeinheit« des Seins *»übersteigt«* alle gattungsmäßige Allgemeinheit. »Sein« ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein »transcendens«. Die Einheit dieses transzendental »Allgemeinen« gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon *Aristoteles* als die *Einheit der Analogie* erkannt. Mit dieser Entdeckung hat *Aristoteles* bei aller Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung *Platons* das Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt. Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge freilich auch er nicht. Die mittelalterliche Ontologie hat dieses Problem vor allem in den thomistischen und skotistischen Schulrichtungen vielfältig diskutiert, ohne zu einer grundsätzlichen Klarheit zu kommen. Und wenn schließlich *Hegel* das »Sein« bestimmt als das »unbestimmte Unmittelbare« und diese Bestimmung allen weiteren kategorialen Explikationen seiner »Logik« zugrunde legt, so hält er sich in derselben Blickrichtung wie die antike Ontologie, nur daß er das von Aristoteles schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen »Kategorien« aus der Hand gibt. Wenn man demnach sagt: »Sein« ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig. Der Begriff des »Seins« ist vielmehr der dunkelste.

---

[1] *Aristoteles*, Met. B 4, 1001 a 21.
[2] *Thomas v. A.*, S. th. II.1 qu. 94 a 2.
[3] *Aristoteles,* Met. B 3, 998 b 22.

2. Der Begriff »Sein« ist undefinierbar. Dies schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit.[1] Und das mit Recht – wenn definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. »Sein« kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden; enti non additur aliqua natura: »Sein« kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, daß ihm Seiendes zugesprochen wird. Das Sein ist definitorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen. Aber folgt hieraus, daß »Sein« kein Problem mehr bieten kann? Mitnichten; gefolgert kann nur werden: »Sein« ist nicht so etwas wie Seiendes. Daher ist die in gewissen Grenzen berechtigte Bestimmungsart von Seiendem – die »Definition« der traditionellen Logik, die selbst ihre Fundamente in der antiken Ontologie hat – auf das Sein nicht anwendbar. Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf.

3. Das »Sein« ist der selbstverständliche Begriff. In allem Erkennen, Aussagen, in jedem Verhalten zu Seiendem, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten wird von »Sein« Gebrauch gemacht, und der Ausdruck ist dabei »ohne weiteres« verständlich. Jeder versteht: »Der Himmel *ist* blau«; »ich *bin* froh« und dgl. Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt. Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von »Sein« zu wiederholen.

Die Berufung auf Selbstverständlichkeit im Umkreis der philosophischen Grundbegriffe und gar im Hinblick auf den Begriff »Sein« ist ein zweifelhaftes Verfahren, wenn anders das »Selbstverständliche« und nur es, »die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft« (Kant), ausdrückliches Thema der Analytik (»der Philosophen Geschäft«) werden und bleiben soll.

Die Erwägung der Vorurteile machte aber zugleich deutlich, daß nicht nur die *Antwort* fehlt auf die Frage nach dem Sein, sondern daß sogar die Frage selbst dunkel und richtungslos ist. Die Seinsfrage wiederholen besagt daher: erst einmal die *Fragestellung* zureichend ausarbeiten.

---

[1] Vgl. *Pascal,* Pensées et Opuscules (ed. Brunschvicg)[6], Paris 1912, S. 169: On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est,* soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est,* et ainsi employer le mot défini dans sa définition.

§ 2. Die formale Struktur der Frage nach dem Sein

Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden. Wenn sie eine oder gar *die* Fundamentalfrage ist, dann bedarf solches Fragen der angemessenen Durchsichtigkeit. Daher muß kurz erörtert werden, was überhaupt zu einer Frage gehört, um von da aus die Seinsfrage als eine *ausgezeichnete* sichtbar machen zu können.

Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum »Untersuchen« werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht. Das Fragen hat als Fragen nach... sein *Gefragtes*. Alles Fragen nach ... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei... Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein *Befragtes*. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das *Erfragte,* das, wobei das Fragen ins Ziel kommt. Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seienden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins. Ein Fragen kann vollzogen werden als »Nur-so-hinfragen« oder als explizite Fragestellung. Das Eigentümliche dieser liegt darin, daß das Fragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird.

Nach dem Sinn von Sein soll die Frage *gestellt* werden. Damit stehen wir vor der Notwendigkeit, die Seinsfrage im Hinblick auf die angeführten Strukturmomente zu erörtern.

Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir *wissen* nicht, was »Sein« besagt. Aber schon wenn wir fragen: »was *ist* ›Sein‹?« halten wir uns in einem Verständnis des »ist«, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das »ist« bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*

Dieses Seinsverständnis mag noch so sehr schwanken und verschwimmen und sich hart an der Grenze einer bloßen Wortkenntnis bewegen – diese Unbestimmtheit des je schon verfügbaren Seinsverständnisses ist selbst ein positives Phänomen, das der Aufklärung be-

darf. Eine Untersuchung über den Sinn von Sein wird diese jedoch nicht zu Anfang geben wollen. Die Interpretation des durchschnittlichen Seinsverständnisses gewinnt ihren notwendigen Leitfaden erst mit dem ausgebildeten Begriff des Seins. Aus der Helle des Begriffes und der ihm zugehörigen Weisen des expliziten Verstehens seiner wird auszumachen sein, was das verdunkelte, bzw. noch nicht erhellte Seinsverständnis meint, welche Arten der Verdunkelung, bzw. der Behinderung einer expliziten Erhellung des Seinssinnes möglich und notwendig sind.

Das durchschnittliche, vage Seinsverständnis kann ferner durchsetzt sein von überlieferten Theorien und Meinungen über das Sein, so zwar, daß dabei diese Theorien als Quellen des herrschenden Verständnisses verborgen bleiben. – Das Gesuchte im Fragen nach dem Sein ist kein völlig Unbekanntes, wenngleich zunächst ganz und gar Unfaßliches.

Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist. Das Sein des Seienden »ist« nicht selbst ein Seiendes. Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht μῦθόν τινα διηγεῖσθαι[1] »keine Geschichte erzählen«, d.h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden. Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesenhaft unterscheidet. Sonach wird auch das Erfragte, der Sinn von Sein, eine eigene Begrifflichkeit verlangen, die sich wieder wesenhaft abhebt gegen die Begriffe, in denen Seiendes seine bedeutungsmäßige Bestimmtheit erreicht.

Sofern das Sein das Gefragte ausmacht, und Sein besagt Sein von Seiendem, ergibt sich als das Befragte der Seinsfrage das Seiende selbst. Dieses wird gleichsam auf sein Sein hin abgefragt. Soll es aber die Charaktere seines Seins unverfälscht hergeben können, dann muß es seinerseits zuvor so zugänglich geworden sein, wie es an ihm selbst ist. Die Seinsfrage verlangt im Hinblick auf ihr Befragtes die Gewinnung und vorherige Sicherung der rechten Zugangsart zum Seienden. Aber »seiend« nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und

---

[1] Plato, Sophistes 242 c.

so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im »es gibt«. An welchem Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden, von welchem Seienden soll die Erschließung des Seins ihren Ausgang nehmen? Ist der Ausgang beliebig, oder hat ein bestimmtes Seiendes in der Ausarbeitung der Seinsfrage einen Vorrang? Welches ist dieses exemplarische Seiende und in welchem Sinne hat es einen Vorrang?

Wenn die Frage nach dem Sein ausdrücklich gestellt und in voller Durchsichtigkeit ihrer selbst vollzogen werden soll, dann verlangt eine Ausarbeitung dieser Frage nach den bisherigen Erläuterungen die Explikation der Weise des Hinsehens auf Sein, des Verstehens und begrifflichen Fassens des Sinnes, die Bereitung der Möglichkeit der rechten Wahl des exemplarischen Seienden, die Herausarbeitung der genuinen Zugangsart zu diesem Seienden. Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seins*modus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins.

Fällt aber solches Unterfangen nicht in einen offenbaren Zirkel? Zuvor Seiendes *in seinem Sein* bestimmen müssen und auf diesem Grunde dann die Frage nach dem Sein erst stellen wollen, was ist das anderes als das Gehen im Kreise? Ist für die Ausarbeitung der Frage nicht schon »vorausgesetzt«, was die Antwort auf diese Frage allererst bringen soll? Formale Einwände, wie die im Bezirk der Prinzipienforschung jederzeit leicht anzuführende Argumentation auf den »Zirkel im Beweis«, sind bei Erwägungen über konkrete Wege des Untersuchens immer steril. Für das Sachverständnis tragen sie nichts aus und hemmen das Vordringen in das Feld der Untersuchung.

Faktisch liegt aber in der gekennzeichneten Fragestellung überhaupt kein Zirkel. Seiendes kann in seinem Sein bestimmt werden, ohne daß dabei schon der explizite Begriff vom Sinn des Seins verfügbar sein müßte. Wäre dem nicht so, dann könnte es bislang noch keine

ontologische Erkenntnis geben, deren faktischen Bestand man wohl nicht leugnen wird. Das »Sein« wird zwar in aller bisherigen Ontologie »vorausgesetzt«, aber nicht als verfügbarer *Begriff* –, nicht als das, als welches es Gesuchtes ist. Das »Voraussetzen« des Seins hat den Charakter der vorgängigen Hinblicknahme auf Sein, so zwar, daß aus dem Hinblick darauf das vorgegebene Seiende in seinem Sein vorläufig artikuliert wird. Diese leitende Hinblicknahme auf das Sein entwächst dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen, *und das am Ende zur Wesensverfassung des Daseins selbst gehört*. Solches »Voraussetzen« hat nichts zu tun mit der Ansetzung eines Grundsatzes, daraus eine Satzfolge deduktiv abgeleitet wird. Ein »Zirkel im Beweis« kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht.

Nicht ein »Zirkel im Beweis« liegt in der Frage nach dem Sinn von Sein, wohl aber eine merkwürdige »Rück- oder Vorbezogenheit« des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden. Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage. Das besagt aber nur: das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seinsfrage selbst einen – vielleicht sogar ausgezeichneten – Bezug. Ist damit aber nicht schon ein bestimmtes Seiendes in seinem Seinsvorrang erwiesen und das exemplarische Seiende, das als das primär *Befragte* der Seinsfrage fungieren soll, vorgegeben? Mit dem bisher Erörterten ist weder der Vorrang des Daseins erwiesen, noch über seine mögliche oder gar notwendige Funktion als primär zu befragendes Seiendes entschieden. Wohl aber hat sich so etwas wie ein Vorrang des Daseins gemeldet.

§ 3. Der ontologische Vorrang der Seinsfrage

Die Charakteristik der Seinsfrage am Leitfaden der formalen Struktur der Frage als solcher hat diese Frage als eigentümliche verdeutlicht, so zwar, daß deren Ausarbeitung und gar Lösung eine Reihe von Fundamentalbetrachtungen fordert. Die Auszeichnung der Seinsfrage wird aber erst dann völlig ins Licht kommen, wenn sie hinsichtlich ihrer Funktion, ihrer Absicht und ihrer Motive zureichend umgrenzt ist.

Bisher wurde die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage einmal aus der Ehrwürdigkeit ihrer Herkunft motiviert, vor allem aber

aus dem Fehlen einer bestimmten Antwort, sogar aus dem Mangel einer genügenden Fragestellung überhaupt. Man kann aber zu wissen verlangen, wozu diese Frage dienen soll. Bleibt sie lediglich oder *ist* sie überhaupt nur das Geschäft einer freischwebenden Spekulation über allgemeinste Allgemeinheiten – *oder ist sie die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich?*

Sein ist jeweils das Sein eines Seienden. Das All des Seienden kann nach seinen verschiedenen Bezirken zum Feld einer Freilegung und Umgrenzung bestimmter Sachgebiete werden. Diese ihrerseits, z. B. Geschichte, Natur, Raum, Leben, Dasein, Sprache und dgl. lassen sich in entsprechenden wissenschaftlichen Untersuchungen zu Gegenständen thematisieren. Wissenschaftliche Forschung vollzieht die Hebung und erste Fixierung der Sachgebiete naiv und roh. Die Ausarbeitung des Gebietes in seinen Grundstrukturen ist in gewisser Weise schon geleistet durch die vorwissenschaftliche Erfahrung und Auslegung des Seinsbezirkes, in dem das Sachgebiet selbst begrenzt wird. Die so erwachsenen »Grundbegriffe« bleiben zunächst die Leitfäden für die erste konkrete Erschließung des Gebietes. Ob das Gewicht der Forschung gleich immer in dieser Positivität liegt, ihr eigentlicher Fortschritt vollzieht sich nicht so sehr in der Aufsammlung der Resultate und Bergung derselben in »Handbüchern«, als in dem aus solcher anwachsenden Kenntnis der Sachen meist reaktiv hervorgetriebenen Fragen nach den Grundverfassungen des jeweiligen Gebietes.

Die eigentliche »Bewegung« der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst durchsichtigen Revision der Grundbegriffe. Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe *fähig* ist. In solchen immanenten Krisen der Wissenschaften kommt das Verhältnis des positiv untersuchenden Fragens zu den befragten Sachen selbst ins Wanken. Allenthalben sind heute in den verschiedenen Disziplinen Tendenzen wachgeworden, die Forschung auf neue Fundamente umzulegen.

Die scheinbar strengste und am festesten gefügte Wissenschaft, die *Mathematik,* ist in eine »Grundlagenkrisis« geraten. Der Kampf zwischen Formalismus und Intuitionismus geht um die Gewinnung und Sicherung der primären Zugangsart zu dem, was Gegenstand dieser Wissenschaft sein soll. Die Relativitätstheorie der *Physik* erwächst der Tendenz, den eigenen Zusammenhang der Natur selbst, so wie er »an sich« besteht, herauszustellen. Als Theorie der Zugangsbedingungen zur Natur selbst sucht sie durch Bestimmung aller Relativi-

täten die Unveränderlichkeit der Bewegungsgesetze zu wahren und bringt sich damit vor die Frage nach der Struktur des ihr vorgegebenen Sachgebietes, vor das Problem der Materie. In der *Biologie* erwacht die Tendenz, hinter die von Mechanismus und Vitalismus gegebenen Bestimmungen von Organismus und Leben zurückzufragen und die Seinsart von Lebendem als solchem neu zu bestimmen. In den *historischen Geisteswissenschaften* hat sich der Drang zur geschichtlichen Wirklichkeit selbst durch Überlieferung und deren Darstellung und Tradition hindurch verstärkt: Literaturgeschichte soll Problemgeschichte werden. Die *Theologie* sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht *Luthers* wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem »Fundament« ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt.

Grundbegriffe sind die Bestimmungen, in denen das allen thematischen Gegenständen einer Wissenschaft zugrundeliegende Sachgebiet zum vorgängigen und alle positive Untersuchung führenden Verständnis kommt. Ihre echte Ausweisung und »Begründung« erhalten diese Begriffe demnach nur in einer entsprechend vorgängigen Durchforschung des Sachgebietes selbst. Sofern aber jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst gewonnen wird, bedeutet solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung nichts anderes als Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung seines Seins. Solche Forschung muß den positiven Wissenschaften vorauslaufen; und sie *kann* es. Die Arbeit von *Plato* und *Aristoteles* ist Beweis dafür. Solche Grundlegung der Wissenschaften unterscheidet sich grundsätzlich von der nachhinkenden »Logik«, die einen zufälligen Stand einer Wissenschaft auf ihre »Methode« untersucht. Sie ist produktive Logik in dem Sinne, daß sie in ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringt, es in seiner Seinsverfassung allererst erschließt und die gewonnenen Strukturen den positiven Wissenschaften als durchsichtige Anweisungen des Fragens verfügbar macht. So ist z. B. das philosophisch Primäre nicht eine Theorie der Begriffsbildung der Historie, auch nicht die Theorie historischer Erkenntnis, aber auch nicht die Theorie der Geschichte als Objekt der Historie, sondern die Interpretation des eigentlich geschichtlich Seienden auf seine Geschichtlichkeit. So beruht denn auch der positive Ertrag von *Kants* Kritik der reinen Vernunft im Ansatz zu einer Herausarbeitung dessen, was zu einer Natur

überhaupt gehört, und nicht in einer »Theorie« der Erkenntnis. Seine transzendentale Logik ist apriorische Sachlogik des Seinsgebietes Natur.

Aber solches Fragen – Ontologie im weitesten Sinne genommen und ohne Anlehnung an ontologische Richtungen und Tendenzen – bedarf selbst noch eines Leitfadens. Ontologisches Fragen ist zwar gegenüber dem ontischen Fragen der positiven Wissenschaften ursprünglicher. Es bleibt aber selbst naiv und undurchsichtig, wenn seine Nachforschungen nach dem Sein des Seienden den Sinn von Sein überhaupt unerörtert lassen. Und gerade die ontologische Aufgabe einer nicht deduktiv konstruierenden Genealogie der verschiedenen möglichen Weisen von Sein bedarf einer Vorverständigung über das, »was wir denn eigentlich mit diesem Ausdruck ›Sein‹ meinen«.

Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst. *Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.*

Die rechtverstandene ontologische Forschung selbst gibt der Seinsfrage ihren ontologischen Vorrang über die bloße Wiederaufnahme einer ehrwürdigen Tradition und die Förderung eines bislang undurchsichtigen Problems hinaus. Aber dieser sachlich-wissenschaftliche Vorrang ist nicht der einzige.

§ 4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage

Wissenschaft überhaupt kann als das Ganze eines Begründungszusammenhanges wahrer Sätze bestimmt werden. Diese Definition ist weder vollständig, noch trifft sie die Wissenschaft in ihrem Sinn. Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*. Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden. Das Dasein selbst ist überdies vor anderem Seienden ausgezeichnet. Diese Auszeichnung

gilt es vorläufig sichtbar zu machen. Hierbei muß die Erörterung den nachkommenden und erst eigentlich aufweisenden Analysen vorgreifen.

Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.* Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist.*

Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden. Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sinn des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein.

Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz.* Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.

Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen. Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis seiner selbst nennen wir das *existenzielle.* Die Frage der Existenz ist eine ontische »Angelegenheit« des Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz. Die Frage nach dieser zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die *Existenzialität.* Deren Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern *existenzialen* Verstehens. Die Aufgabe einer existenzialen Analytik des

Daseins ist hinsichtlich ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in der ontischen Verfassung des Daseins vorgezeichnet.

Sofern nun aber Existenz das Dasein bestimmt, bedarf die ontologische Analytik dieses Seienden je schon immer einer vorgängigen Hinblicknahme auf Existenzialität. Diese verstehen wir aber als Seinsverfassung des Seienden, das existiert. In der Idee einer solchen Seinsverfassung liegt aber schon die Idee von Sein. Und so hängt auch die Möglichkeit einer Durchführung der Analytik des Daseins an der vorgängigen Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt.

Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seiendem verhält, das es nicht selbst zu sein braucht. Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie »Welt« und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird. Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert, die die Bestimmtheit eines vorontologischen Seinsverständnisses in sich begreift.

Daher muß die *Fundamentalontologie,* aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden.

Das Dasein hat sonach einen mehrfachen Vorrang vor allem anderen Seienden. Der erste Vorrang ist ein *ontischer*: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein *ontologischer*: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst »ontologisch«. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich – als Konstituens des Existenzverständnisses – zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.

Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich *existenziell* d. h, *ontisch* verwurzelt. Nur wenn das philosophisch-forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen ist, besteht die Möglichkeit einer Erschließung der Existenzialität der Existenz und damit die Möglichkeit der Inangriffnahme einer zureichend fundierten ontologischen Problematik über-

haupt. Damit ist aber auch der ontische Vorrang der Seinsfrage deutlich geworden.

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins wurde schon früh gesehen, ohne daß dabei das Dasein selbst in seiner genuinen ontologischen Struktur zur Erfassung kam oder auch nur dahinzielendes Problem wurde. *Aristoteles* sagt: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν.[1] Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende; die »Seele«, die das Sein des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weisen zu sein, αἴσθησις und νόησις, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und Soseins, d. h. immer auch in seinem Sein. Diesen Satz, der auf die ontologische These des Parmenides zurückweist, hat *Thomas v. A.* in eine charakteristische Erörterung aufgenommen. Innerhalb der Aufgabe einer Ableitung der »Transzendentien«, d. h. der Seinscharaktere, die noch über jede mögliche sachhaltig-gattungsmäßige Bestimmtheit eines Seienden, jeden modus specialis entis hinausliegen und die jedem Etwas, mag es sein, was immer, notwendig zukommen, soll auch das verum als ein solches transcendens nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemäß seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden »zusammenzukommen«. Dieses ausgezeichnete Seiende, das ens, quod natum est convenire cum omni ente, ist die Seele (anima).[2] Der hier hervortretende, obzwar ontologisch nicht geklärte Vorrang des »Daseins« vor allem anderen Seienden hat offensichtlich nichts gemein mit einer schlechten Subjektivierung des Alls des Seienden. –

Der Nachweis der ontisch-ontologischen Auszeichnung der Seinsfrage gründet in der vorläufigen Anzeige des ontisch-ontologischen Vorrangs des Daseins. Aber die Analyse der Struktur der Seinsfrage als solcher (§ 2) stieß auf eine ausgezeichnete Funktion dieses Seienden innerhalb der Fragestellung selbst. Das Dasein enthüllte sich hierbei als das Seiende, das zuvor ontologisch zureichend ausgearbeitet sein muß, soll das Fragen ein durchsichtiges werden. Jetzt hat sich aber gezeigt, daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, daß mithin das Dasein als das grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu *befragende* Seiende fungiert.

Wenn die Interpretation des Sinnes von Sein Aufgabe wird, ist das Dasein nicht nur das primär zu befragende Seiende, es ist über-

---

[1] de anima Γ 8, 431 b 21, vgl. ib. 5, 430 a 14 sqq.

[2] Quaestiones de veritate qu. I a 1 c, vgl. die z. T. strengere und von der genannten abweichende Durchführung einer »Deduktion« der Transzendentien in dem Opusculum »de natura generis«.

dies das -Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu *dem* verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.

Zweites Kapitel

Die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage Die Methode der Untersuchung und ihr Aufriß

§ 5. Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt

Bei der Kennzeichnung der Aufgaben, die in der »Stellung« der Seinsfrage liegen, wurde gezeigt, daß es nicht nur einer Fixierung *des* Seienden bedarf, das als primär Befragtes fungieren soll, sondern daß auch eine ausdrückliche Aneignung und Sicherung der rechten Zugangsart zu diesem Seienden gefordert ist. Welches Seiende innerhalb der Seinsfrage die vorzügliche Rolle übernimmt, wurde erörtert. Aber wie soll dieses Seiende, das Dasein, zugänglich und im verstehenden Auslegen gleichsam anvisiert werden?

Der für das Dasein nachgewiesene ontisch-ontologische Vorrang könnte zu der Meinung verleiten, dieses Seiende müsse auch das ontisch-ontologisch primär gegebene sein, nicht nur im Sinne einer »unmittelbaren« Greifbarkeit des Seienden selbst, sondern auch hinsichtlich einer ebenso »unmittelbaren« Vorgegebenheit seiner Seinsart. Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir *sind* es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste. Zwar gehört zu seinem eigensten Sein, ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelegtheit seines Seins zu halten. Aber damit ist ganz und gar nicht gesagt, es könne diese nächste vorontologische Seinsauslegung seiner selbst als angemessener Leitfaden übernommen werden, gleich als ob dieses Seinsverständnis einer thematisch ontologischen Besinnung auf die eigenste Seinsverfassung entspringen müßte. Das Dasein hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der »Welt«. Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die

ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden.

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins ist daher der Grund dafür, daß dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung – verstanden im Sinne der ihm zugehörigen »kategorialen« Struktur – verdeckt bleibt. Dasein ist ihm selbst ontisch »am nächsten«, ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht fremd.

Vorläufig ist damit nur angezeigt, daß eine Interpretation dieses Seienden vor eigentümlichen Schwierigkeiten steht, die in der Seinsart des thematischen Gegenstandes und des thematisierenden Verhaltens selbst gründen und nicht etwa in einer mangelhaften Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens oder in dem scheinbar leicht zu behebenden Mangel einer angemessenen Begrifflichkeit.

Weil nun aber zum Dasein nicht nur Seinsverständnis gehört, sondern dieses sich mit der jeweiligen Seinsart des Daseins selbst ausbildet oder zerfällt, kann es über eine reiche Ausgelegtheit verfügen. Philosophische Psychologie, Anthropologie, Ethik, »Politik«, Dichtung, Biographie und Geschichtsschreibung sind auf je verschiedenen Wegen und in wechselndem Ausmaß den Verhaltungen, Vermögen, Kräften, Möglichkeiten und Geschicken des Daseins nachgegangen. Die Frage bleibt aber, ob diese Auslegungen ebenso ursprünglich existenzial durchgeführt wurden, wie sie vielleicht existenziell ursprünglich waren. Beides braucht nicht notwendig zusammenzugehen, schließt sich aber auch nicht aus. Existenzielle Auslegung kann existenziale Analytik fordern, wenn anders philosophische Erkenntnis in ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit begriffen ist. Erst wenn die Grundstrukturen des Daseins in expliziter Orientierung am Seinsproblem selbst zureichend herausgearbeitet sind, wird der bisherige Gewinn der Daseinsauslegung seine existenziale Rechtfertigung erhalten.

Eine Analytik des Daseins muß also das erste Anliegen in der Frage nach dem Sein bleiben. Dann wird aber das Problem einer Gewinnung und Sicherung der leitenden Zugangsart zum Dasein erst recht brennend. Negativ gesprochen: es darf keine beliebige Idee von Sein und Wirklichkeit, und sei sie noch so »selbstverständlich«, an dieses Seiende konstruktiv-dogmatisch herangebracht, keine aus einer solchen Idee vorgezeichneten »Kategorien« dürfen dem Dasein ontologisch unbesehen auf gezwungen werden. Die Zugangs- und Auslegungsart muß vielmehr dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann. Und zwar soll sie das Seiende in dem zeigen, wie es *zunächst und zumeist* ist, in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*. An dieser sollen nicht beliebige und

zufällige, sondern wesenhafte Strukturen herausgestellt werden, die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten. Im Hinblick auf die Grundverfassung der Alltäglichkeit des Daseins erwächst dann die vorbereitende Hebung des Seins dieses Seienden.

Die so gefaßte Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert. Dadurch bestimmen sich ihre Grenzen. Sie kann nicht eine vollständige Ontologie des Daseins geben wollen, die freilich ausgebaut sein muß, soll so etwas wie eine »philosophische« Anthropologie auf einer philosophisch zureichenden Basis stehen. In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gibt die folgende Interpretation nur einige, wenngleich nicht unwesentliche »Stücke«. Die Analyse des Daseins ist aber nicht nur unvollständig, sondern zunächst auch *vorläufig*. Sie hebt nur erst das Sein dieses Seienden heraus ohne Interpretation seines Sinnes. Die Freilegung des Horizontes für die ursprünglichste Seinsauslegung soll sie vielmehr vorbereiten. Ist dieser erst gewonnen, dann verlangt die vorbereitende Analytik des Daseins ihre Wiederholung auf der höheren und eigentlichen ontologischen Basis.

Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen. Dieser Nachweis muß sich bewähren in der wiederholten Interpretation der vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit. Aber mit dieser Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht. Wohl aber ist der Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt.

Andeutungsweise wurde gezeigt: zum Dasein gehört als ontische Verfassung ein vorontologisches Sein. Dasein *ist* in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit* ist. Diese muß als der Horizont alles Seins Verständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden. Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf es einer *ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins*. Im Ganzen dieser Aufgabe liegt zugleich die Forderung, den so gewonnenen Begriff der Zeit gegen das vulgäre Zeitverständnis abzugrenzen, das explizit ge-

worden ist in einer Zeitauslegung, wie sie sich im traditionellen Zeitbegriff niedergeschlagen hat, der sich seit *Aristoteles* bis über *Bergson* hinaus durchhält. Dabei ist deutlich zu machen, daß und wie dieser Zeitbegriff und das vulgäre Zeitverständnis überhaupt aus der Zeitlichkeit entspringen. Damit wird dem vulgären Zeitbegriff sein eigenständiges Recht zurückgegeben – entgegen der These *Bergsons,* die mit ihm gemeinte Zeit sei der Raum.

Die »Zeit« fungiert seit langem als ontologisches oder vielmehr ontisches Kriterium der naiven Unterscheidung der verschiedenen Regionen des Seienden. Man grenzt ein »zeitlich« Seiendes (die Vorgänge der Natur und die Geschehnisse der Geschichte) ab gegen »unzeitlich« Seiendes (die räumlichen und zahlhaften Verhältnisse). Man pflegt »zeitlosen« Sinn von Sätzen abzuheben gegen »zeitlichen« Ablauf der Satzaussagen. Ferner findet man eine »Kluft« zwischen dem »zeitlich« Seienden und dem »überzeitlichen« Ewigen und versucht sich an deren Überbrückung. »Zeitlich« besagt hier jeweils soviel wie »in der Zeit« seiend, eine Bestimmung, die freilich auch noch dunkel genug ist. Das Faktum besteht: Zeit, im Sinne von »in der Zeit sein«, fungiert als Kriterium der Scheidung von Seinsregionen. Wie die Zeit zu dieser ausgezeichneten ontologischen Funktion kommt und gar mit welchem Recht gerade so etwas wie Zeit als solches Kriterium fungiert und vollends, ob in dieser naiv ontologischen Verwendung der Zeit ihre eigentliche mögliche ontologische Relevanz zum Ausdruck kommt, ist bislang weder gefragt, noch untersucht worden. Die »Zeit« ist, und zwar im Horizont des vulgären Zeitverständnisses, gleichsam »von selbst« in diese »selbstverständliche« ontologische Funktion geraten und hat sich bis heute darin gehalten.

Demgegenüber ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, *daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.*

Wenn Sein aus der Zeit begriffen werden soll und die verschiedenen Modi und Derivate von Sein in ihren Modifikationen und Derivationen in der Tat aus dem Hinblick auf Zeit verständlich werden, dann ist damit das Sein selbst – nicht etwa nur Seiendes als »in der Zeit« Seiendes, in seinem »zeitlichen« Charakter sichtbar gemacht. »Zeitlich« kann aber dann nicht mehr nur besagen »in der Zeit seiend«. Auch das »Unzeitliche« und »Überzeitliche« ist hinsichtlich seines Seins »zeitlich«. Und das wiederum nicht nur in der Weise einer Privation gegen ein »Zeitliches« als »in der Zeit« Seiendes, sondern in einem

positiven, allerdings erst zu klärenden Sinne. Weil der Ausdruck »zeitlich« durch den vorphilosophischen und philosophischen Sprachgebrauch in der angeführten Bedeutung belegt ist und weil der Ausdruck in den folgenden Untersuchungen noch für eine andere Bedeutung in Anspruch genommen wird, nennen wir die ursprüngliche Sinnbestimmtheit des Seins und seiner Charaktere und Modi aus der Zeit seine *temporale* Bestimmtheit. Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der *Temporalität des Seins.* In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben.

Weil das Sein je nur aus dem Hinblick auf Zeit faßbar wird, kann die Antwort auf die Seinsfrage nicht in einem isolierten und blinden Satz liegen. Die Antwort ist nicht begriffen im Nachsagen dessen, was sie satzmäßig aussagt, zumal wenn sie als freischwebendes Resultat für eine bloße Kenntnisnahme eines von der bisherigen Behandlungsart vielleicht abweichenden »Standpunktes« weitergereicht wird. Ob die Antwort »neu« ist, hat keinen Belang und bleibt eine Äußerlichkeit. Das Positive an ihr muß darin liegen, daß sie *alt* genug ist, um die von den »Alten« bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen. Die Antwort gibt ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung, innerhalb des freigelegten Horizontes mit dem untersuchenden Fragen zu beginnen – und sie gibt nur das.

Wenn so die Antwort auf die Seinsfrage zur Leitfadenanweisung für die Forschung wird, dann liegt darin, daß sie erst dann zureichend gegeben ist, wenn aus ihr selbst die spezifische Seinsart der bisherigen Ontologie, die Geschicke ihres Fragens, Findens und Versagens als daseinsmäßig Notwendiges zur Einsicht kommt.

§ 6. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie

Alle Forschung – und nicht zuletzt die im Umkreis der zentralen Seinsfrage sich bewegende – ist eine ontische Möglichkeit des Daseins. Dessen Sein findet seinen Sinn in der Zeitlichkeit. Diese jedoch ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit als einer zeitlichen Seinsart des Daseins selbst, abgesehen davon, ob und wie es ein »in der Zeit« Seiendes ist. Die Bestimmung Geschichtlichkeit liegt vor dem, was man Geschichte (weltgeschichtliches Geschehen)

nennt. Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des »Geschehens« des Daseins als solchen, auf dessen Grunde allererst so etwas möglich ist wie »Weltgeschichte« und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören. Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und »was« es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, *ist* es seine Vergangenheit. Und das nicht nur so, daß sich ihm seine Vergangenheit gleichsam »hinter« ihm herschiebt, und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen in ihm nachwirkt. Das Dasein »ist« seine Vergangenheit in der Weise *seines* Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her »geschieht«. Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig. Dieses Verständnis erschließt die Möglichkeiten seines Seins und regelt sie. Seine eigene Vergangenheit – und das besagt immer die seiner »Generation« – *folgt* dem Dasein nicht *nach,* sondern geht ihm je schon vorweg.

Diese elementare Geschichtlichkeit des Daseins kann diesem selbst verborgen bleiben. Sie kann aber auch in gewisser Weise entdeckt werden und eigene Pflege erfahren. Dasein kann Tradition entdecken, bewahren und ihr ausdrücklich nachgehen. Die Entdeckung von Tradition und die Erschließung dessen, was sie »übergibt« und wie sie übergibt, kann als eigenständige Aufgabe ergriffen werden. Dasein bringt sich so in die Seinsart historischen Fragens und Forschens. Historie aber – genauer Historizität – ist als Seinsart des fragenden Daseins nur möglich, weil es im Grunde seines Seins durch die Geschichtlichkeit bestimmt ist. Wenn diese dem Dasein verborgen bleibt und solange sie es bleibt, ist ihm auch die Möglichkeit historischen Fragens und Entdeckens von Geschichte versagt. Das Fehlen von Historie ist kein Beweis *gegen* die Geschichtlichkeit des Daseins, sondern als defizienter Modus dieser Seinsverfassung Beweis dafür. Unhistorisch kann ein Zeitalter nur sein, weil es »geschichtlich« ist.

Hat andererseits das Dasein die in ihm liegende Möglichkeit ergriffen, nicht nur seine Existenz sich durchsichtig zu machen, sondern dem Sinn der Existenzialität selbst, d. h. vorgängig dem Sinn des Seins überhaupt nachzufragen, und hat sich in solchem Fragen der Blick für die wesentliche Geschichtlichkeit des Daseins geöffnet, dann ist die Einsicht unumgänglich: das Fragen nach dem Sein, das hinsichtlich seiner ontisch-ontologischen Notwendigkeit angezeigt wurde, ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert. Die Ausarbeitung der Seinsfrage muß so aus dem eigensten Seinssinn des Fragens

selbst als eines geschichtlichen die Anweisung vernehmen, seiner eigenen Geschichte nachzufragen, d. h. historisch zu werden, um sich in der positiven Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten zu bringen. Die Frage nach dem Sinn des Seins ist gemäß der ihr zugehörigen Vollzugsart, d. h. als vorgängige Explikation des Daseins in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, von ihr selbst dazu gebracht, sich als historische zu verstehen.

Die vorbereitende Interpretation der Fundamentalstrukturen des Daseins hinsichtlich seiner nächsten und durchschnittlichen Seinsart, in der es mithin auch zunächst geschichtlich ist, wird aber folgendes offenbar machen: das Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab. Das gilt nicht zuletzt von *dem* Verständnis und seiner Ausbildbarkeit, das im eigensten Sein des Daseins verwurzelt ist, dem ontologischen.

Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie »übergibt«, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen »Quellen«, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft wurden. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit auch nur zu verstehen. Die Tradition entwurzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. Die Folge wird, daß das Dasein bei allem historischen Interesse und allem Eifer für eine philologisch »sachliche« Interpretation die elementarsten Bedingungen nicht mehr versteht, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen.

Eingangs (§ 1) wurde gezeigt, daß die Frage nach dem Sinn des Seins nicht nur unerledigt, nicht nur nicht zureichend gestellt, sondern bei allem Interesse für »Metaphysik« in Vergessenheit gekommen ist. Die griechische Ontologie und ihre Geschichte, die durch mannigfache Filiationen und Verbiegungen hindurch noch heute die Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt, ist der Beweis dafür, daß das

Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der »Welt« her versteht und daß die so erwachsene Ontologie der Tradition verfällt, die sie zur Selbstverständlichkeit und zum bloß neu zu bearbeitenden Material (so für *Hegel)* herabsinken läßt. Diese entwurzelte griechische Ontologie wird im Mittelalter zum festen Lehrbestand. Ihre Systematik ist alles andere denn eine Zusammenfügung überkommener Stücke zu einem Bau. Innerhalb der Grenzen einer dogmatischen Übernahme der griechischen Grundauffassungen des Seins liegt in dieser Systematik noch viel ungehobene weiterführende Arbeit. In der *scholastischen* Prägung geht die griechische Ontologie im wesentlichen auf dem Wege über die Disputationes metaphysicae des *Suarez* in die »Metaphysik« und Transzendentalphilosophie der Neuzeit über und bestimmt noch die Fundamente und Ziele der »Logik« *Hegels*. Soweit im Verlauf dieser Geschichte bestimmte ausgezeichnete Seinsbezirke in den Blick kommen und fortan primär die Problematik leiten (das ego cogito *Descartes'*, Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person), bleiben diese, entsprechend dem durchgängigen Versäumnis der Seinsfrage, unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins. Vielmehr wird der kategoriale Bestand der traditionellen Ontologie mit entsprechenden Formalisierungen und lediglich negativen Einschränkungen auf dieses Seiende übertragen, oder aber es wird in der Absicht auf eine ontologische Interpretation der Substanzialität des Subjekts die Dialektik zu Hilfe gerufen.

Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.

Dieser Nachweis der Herkunft der ontologischen Grundbegriffe, als untersuchende Ausstellung ihres »Geburtsbriefes« für sie, hat nichts zu tun mit einer schlechten Relativierung ontologischer Standpunkte. Die Destruktion hat ebensowenig den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind. Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das »Heute« und die herrschende

Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.

Im Rahmen der vorliegenden Abhandlung, die eine grundsätzliche Ausarbeitung der Seinsfrage zum Ziel hat, kann die zur Fragestellung wesenhaft gehörende und lediglich innerhalb ihrer mögliche Destruktion der Geschichte der Ontologie nur an grundsätzlich entscheidenden Stationen dieser Geschichte durchgeführt werden.

Gemäß der positiven Tendenz der Destruktion ist zunächst die Frage zu stellen, ob und inwieweit im Verlauf der Geschichte der Ontologie überhaupt die Interpretation des Seins mit dem Phänomen der Zeit thematisch zusammengebracht und ob die hierzu notwendige Problematik der Temporalität grundsätzlich herausgearbeitet wurde und werden konnte. Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist *Kant*. Wenn erst die Problematik der Temporalität fixiert ist, dann kann es gelingen, dem Dunkel der Schematismuslehre Licht zu verschaffen. Auf diesem Wege läßt sich aber dann auch zeigen, *warum* für *Kant* dieses Gebiet in seinen eigentlichen Dimensionen und seiner zentralen ontologischen Funktion verschlossen bleiben mußte. *Kant* selbst wußte darum, daß er sich in ein dunkles Gebiet vorwagte: »Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.«[1] Wovor *Kant* hier gleichsam zurückweicht, das muß thematisch und grundsätzlich ans Licht gebracht werden, wenn anders der Ausdruck »Sein« einen ausweisbaren Sinn haben soll. Am Ende sind gerade die Phänomene, die in der folgenden Analyse unter dem Titel »Temporalität« herausgestellt werden, die *geheimsten* Urteile der »gemeinen Vernunft«, als deren Analytik *Kant* das »Geschäft der Philosophen« bestimmt.

Im Verfolg der Aufgabe der Destruktion am Leitfaden der Problematik der Temporalität versucht die folgende Abhandlung das Schematismuskapitel und von da aus die Kantische Lehre von der

---

[1] Kritik der reinen Vernunft B, S. 180 f.

Zeit zu interpretieren. Zugleich wird gezeigt, warum Kant die Einsicht in die Problematik der Temporalität versagt bleiben mußte. Ein zweifaches hat diese Einsicht verhindert: einmal das Versäumnis der Seinsfrage überhaupt und im Zusammenhang damit das Fehlen einer thematischen Ontologie des Daseins, Kantisch gesprochen, einer vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts. Statt dessen übernimmt *Kant* bei allen wesentlichen Fortbildungen dogmatisch die Position *Descartes'*. Sodann aber bleibt seine Analyse der Zeit trotz der Rücknahme dieses Phänomens in das Subjekt am überlieferten vulgären Zeitverständnis orientiert, was *Kant* letztlich verhindert, das Phänomen einer »transzendentalen Zeitbestimmung« in seiner eigenen Struktur und Funktion herauszuarbeiten. Zufolge dieser doppelten Nachwirkung der Tradition bleibt der entscheidende *Zusammenhang* zwischen der *Zeit* und dem *»Ich denke«* in völliges Dunkel gehüllt, er wird nicht einmal zum Problem.

Durch die Übernahme der ontologischen Position *Descartes'* macht *Kant* ein wesentliches Versäumnis mit: das einer Ontologie des Daseins. Dieses Versäumnis ist im Sinne der eigensten Tendenz *Descartes'* ein entscheidendes. Mit dem »cogito sum« beansprucht *Descartes,* der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem »radikalen« Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der res cogitans, genauer der *Seinssinn des »sum«*. Die Herausarbeitung der unausdrücklichen ontologischen Fundamente des »cogito sum« erfüllt den Aufenthalt bei der zweiten Station auf dem Wege des destruierenden Rückganges in die Geschichte der Ontologie. Die Interpretation erbringt den Beweis, daß Descartes nicht nur überhaupt die Seinsfrage versäumen mußte, sondern zeigt auch, warum er zur Meinung kam, mit dem absoluten »Gewißsein« des cogito der Frage nach dem Seinssinn dieses Seienden enthoben zu sein.

Für *Descartes* bleibt es jedoch nicht allein bei diesem Versäumnis und damit bei einer völligen ontologischen Unbestimmtheit der res cogitans sive mens sive animus. *Descartes* führt die Fundamentalbetrachtungen seiner »Meditationes« durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als fundamentum inconcussum angesetzte Seiende. Die res cogitans wird ontologisch bestimmt als ens und der Seinssinn des ens ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des ens als ens creatum. Gott als ens infinitum ist das ens *increatum*. Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Hergestelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neu-

anfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils, auf dessen Grunde die Folgezeit eine thematische ontologische Analytik des »Gemütes« am Leitfaden der Seinsfrage und zugleich als kritische Auseinandersetzung mit der überkommenen antiken Ontologie verabsäumte.

Daß *Descartes* von der mittelalterlichen Scholastik »abhängig« ist und deren Terminologie gebraucht, sieht jeder Kenner des Mittelalters. Aber mit dieser »Entdeckung« ist philosophisch so lange nichts gewonnen, als dunkel bleibt, welche grundsätzliche Tragweite dieses Hereinwirken der mittelalterlichen Ontologie in die ontologische Bestimmung, bzw. Nichtbestimmung der res cogitans für die Folgezeit hat. Diese Tragweite ist erst abzuschätzen, wenn zuvor Sinn und Grenzen der antiken Ontologie aus der Orientierung an der Seinsfrage aufgezeigt sind. M. a. W. die Destruktion sieht sich vor die Aufgabe der Interpretation des Bodens der antiken Ontologie im Lichte der Problematik der Temporalität gestellt. Hierbei wird offenbar, daß die antike Auslegung des Seins des Seienden an der »Welt« bzw. »Natur« im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der »Zeit« gewinnt. Das äußere Dokument dafür – aber freilich *nur* das – ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als παρουσία, bzw. οὐσία, was ontologisch-temporal »Anwesenheit« bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als »Anwesenheit« gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die *»Gegenwart«*, verstanden.

Die Problematik der griechischen Ontologie muß wie die einer jeden Ontologie ihren Leitfaden aus dem Dasein selbst nehmen. Das Dasein, d. h. das Sein des Menschen ist in der vulgären ebenso wie in der philosophischen »Definition« umgrenzt als ζῷον λόγον ἔχον, das Lebende, dessen Sein wesenhaft durch das Redenkönnen bestimmt ist. Das λέγειν (vgl. § 7, B) ist der Leitfaden der Gewinnung der Seinsstrukturen des im Ansprechen und Besprechen begegnenden Seienden. Deshalb wird die sich bei *Plato* ausbildende antike Ontologie zur »Dialektik«. Mit der fortschreitenden Ausarbeitung des ontologischen Leitfadens selbst, d. h. der »Hermeneutik« des λόγος, wächst die Möglichkeit einer radikaleren Fassung des Seinsproblems. Die »Dialektik«, die eine echte philosophische Verlegenheit war, wird überflüssig. *Deshalb* hatte *Aristoteles* »kein Verständnis mehr« für sie, weil er sie auf einen radikaleren Boden stellte und aufhob. Das λέγειν selbst, bzw. das νοεῖν – das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit, das schon *Parmenides* zum

Leitband der Auslegung des Seins genommen – hat die temporale Struktur des reinen »Gegenwärtigens« von etwas. Das Seiende, das sich in ihm für es zeigt und das als das eigentliche Seiende verstanden wird, erhält demnach seine Auslegung in Rücksicht auf – Gegen-wart, d. h. es ist als Anwesenheit (οὐσία) begriffen.

Diese griechische Seinsauslegung vollzieht sich jedoch ohne jedes ausdrückliche Wissen um den dabei fungierenden Leitfaden, ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der Zeit, ohne Einblick in den Grund der Möglichkeit dieser Funktion. Im Gegenteil: die Zeit selbst wird als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen, und es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen.

Im Rahmen der folgenden grundsätzlichen Ausarbeitung der Seinsfrage kann die ausführliche temporale Interpretation der Fundamente der antiken Ontologie – vor allem ihrer wissenschaftlich höchsten und reinsten Stufe bei *Aristoteles* – nicht mitgeteilt werden. Statt dessen gibt sie eine Auslegung der Zeitabhandlung des *Aristoteles*[1], die zum *Diskrimen* der Basis und der Grenzen der antiken Wissenschaft vom Sein gewählt werden kann.

Die Aristotelische Abhandlung über die Zeit ist die erste uns überlieferte, ausführende Interpretation dieses Phänomens. Sie hat alle nachkommende Zeitauffassung – die *Bergsons* Inbegriffen – wesentlich bestimmt. Aus der Analyse des Aristotelischen Zeitbegriffes wird zugleich rückläufig deutlich, daß die Kantische Zeitauffassung sich in den von *Aristoteles* herausgestellten Strukturen bewegt, was besagt, daß *Kants* ontologische Grundorientierung – bei allen Unterschieden eines neuen Fragens – die griechische bleibt.

Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion. In ihr verschafft sie sich den vollen Beweis der Unumgänglichkeit der Frage nach dem Sinn von Sein und demonstriert so den Sinn der Rede von einer »Wiederholung« dieser Frage.

Jede Untersuchung in diesem Felde, wo »die Sache selbst tief eingehüllt ist«[2], wird sich von einer Überschätzung ihrer Ergebnisse freihalten. Denn solches Fragen zwingt sich ständig selbst vor die Möglichkeit der Erschließung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes, daraus die Antwort auf die Frage: was heißt »Sein«?

---

[1] Physik Δ 10, 217, b 29 – 14, 224, a 17.

[2] *Kant,* Kr. d. r. V., B S. 121.

geschöpft werden könnte. Über solche Möglichkeiten ist ernsthaft und mit positivem Gewinn nur dann zu verhandeln, wenn überhaupt erst wieder die Frage nach dem Sein geweckt und ein Feld kontrollierbarer Auseinandersetzungen gewonnen ist.

§ 7. Die phänomenologische Methode der Untersuchung

Mit der vorläufigen Charakteristik des thematischen Gegenstandes der Untersuchung (Sein des Seienden, bzw. Sinn des Seins überhaupt) scheint auch schon ihre Methode vorgezeichnet zu sein. Die Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst ist Aufgabe der Ontologie. Und die Methode der Ontologie bleibt im höchsten Grade fragwürdig, solange man etwa bei geschichtlich überlieferten Ontologien oder dergleichen Versuchen Rat erbitten wollte. Da der Terminus Ontologie für diese Untersuchung in einem formal weiten Sinne gebraucht wird, verbietet sich der Weg, ihre Methode im Verfolg ihrer Geschichte zu klären, von selbst.

Mit dem Gebrauch des Terminus Ontologie ist auch keiner bestimmten philosophischen Disziplin das Wort geredet, die im Zusammenhang mit den übrigen stände. Es soll überhaupt nicht der Aufgabe einer vorgegebenen Disziplin genügt werden, sondern umgekehrt: aus den sachlichen Notwendigkeiten bestimmter Fragen und der aus den »Sachen selbst« geforderten Behandlungsart kann sich allenfalls eine Disziplin ausbilden.

Mit der leitenden Frage nach dem Sinn des Seins steht die Untersuchung bei der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt. Die Behandlungsart dieser Frage ist die *phänomenologische.* Damit verschreibt sich diese Abhandlung weder einem »Standpunkt«, noch einer »Richtung«, weil Phänomenologie keines von beiden ist und nie werden kann, solange sie sich selbst versteht. Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutet primär einen *Methodenbegriff.* Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser. Je echter ein Methodenbegriff sich auswirkt und je umfassender er den grundsätzlichen Duktus einer Wissenschaft bestimmt, um so ursprünglicher ist er in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt, um so weiter entfernt er sich von dem, was wir einen technischen Handgriff nennen, deren es auch in den theoretischen Disziplinen viele gibt.

Der Titel »Phänomenologie« drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: »zu den Sachen selbst!« – entgegen allen

freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als »Probleme« breitmachen. Diese Maxime ist aber doch – möchte man erwidern – reichlich selbstverständlich und überdies ein Ausdruck des Prinzips jeder wissenschaftlichen Erkenntnis. Man sieht nicht ein, warum diese Selbstverständlichkeit ausdrücklich in die Titelbezeichnung einer Forschung aufgenommen werden soll. Es geht in der Tat um eine »Selbstverständlichkeit«, die wir uns näher bringen wollen, soweit das für die Aufhellung des Vorgehens dieser Abhandlung von Belang ist. Wir exponieren nur den Vorbegriff der Phänomenologie.

Der Ausdruck hat zwei Bestandstücke: Phänomen und Logos; beide gehen auf griechische Termini zurück: φαινόμενον und λόγος. Äußerlich genommen ist der Titel Phänomenologie entsprechend gebildet wie Theologie, Biologie, Soziologie, welche Namen übersetzt werden: Wissenschaft von Gott, vom Leben, von der Gemeinschaft. Phänomenologie wäre demnach die *Wissenschaft von den Phänomenen.* Der Vorbegriff der Phänomenologie soll herausgestellt werden durch die Charakteristik dessen, was mit den beiden Bestandstücken des Titels, »Phänomen« und »Logos«, gemeint ist und durch die Fixierung des Sinnes des aus ihnen *zusammengesetzten* Namens. Die Geschichte des Wortes selbst, das vermutlich in der Schule *Wolffs* entstand, ist hier nicht von Bedeutung.

A. Der Begriff des Phänomens

Der griechische Ausdruck φαινόμενον, auf den der Terminus »Phänomen« zurückgeht, leitet sich von dem Verbum φαίνεσθαι her, das bedeutet: sich zeigen; φαινόμενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαίνεσθαι selbst ist eine *mediale* Bildung von φαίνω, an den Tag bringen, in die Helle stellen; φαίνω gehört zum Stamm φα- wie φῶς, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann. Als Bedeutung des Ausdrucks *»Phänomen«* ist daher *festzuhalten:* das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende,* das Offenbare. Die φαινόμενα, »Phänomene«, sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit τὰ ὄντα (das Seiende) identifizierten. Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst her zeigen. Die Möglichkeit besteht sogar, daß Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst *nicht* ist. In diesem Sichzeigen »sieht« das Seiende »so aus

wie...«. Solches Sichzeigen nennen wir *Scheinen.* Und so hat auch im Griechischen der Ausdruck φαινόμενον, Phänomen, die Bedeutung, das so Aussehende wie, das »Scheinbare«, der »Schein«; φαινόμενον ἀγαθόν meint ein Gutes, das so aussieht wie – aber »in Wirklichkeit« das nicht ist, als was es sich gibt. Für das weitere Verständnis des Phänomenbegriffes liegt alles daran zu sehen, wie das in den beiden Bedeutungen von φαινόμενον Genannte (»Phänomen« das Sichzeigende und »Phänomen« der Schein) seiner Struktur nach unter sich zusammenhängt. Nur sofern etwas überhaupt seinem Sinne nach prätendiert, sich zu zeigen, d. h. Phänomen zu sein, *kann* es sich zeigen *als* etwas, was es *nicht* ist, *kann* es »nur so aussehen wie...«. In der Bedeutung φαινόμενον (»Schein«) liegt schon die ursprüngliche Bedeutung (Phänomen: das Offenbare) mitbeschlossen als die zweite fundierend. Wir weisen den Titel »Phänomen« terminologisch der positiven und ursprünglichen Bedeutung von φαινόμενον zu und unterscheiden Phänomen von Schein als der privativen Modifikation von Phänomen. Was aber *beide* Termini ausdrücken, hat zunächst ganz und gar nichts zu tun mit dem, was man »Erscheinung« oder gar »bloße Erscheinung« nennt.

So ist die Rede von »Krankheitserscheinungen«. Gemeint sind Vorkommnisse am Leib, die sich zeigen und im Sichzeigen als diese Sich zeigenden etwas »indizieren«, was sich selbst *nicht* zeigt. Das Auftreten solcher Vorkommnisse, ihr Sichzeigen, geht zusammen mit dem Vorhandensein von Störungen, die selbst sich nicht zeigen. Erscheinung als Erscheinung »von etwas« besagt demnach gerade *nicht:* sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein *Sich-nicht-zeigen.* Dieses »Nicht« darf aber keineswegs mit dem privativen Nicht zusammengeworfen werden, als welches es die Struktur des Scheins bestimmt. Was sich in *der* Weise *nicht* zeigt, wie das Erscheinende, kann auch nie scheinen. Alle Indikationen, Darstellungen, Symptome und Symbole haben die angeführte formale Grundstruktur des Erscheinens, wenngleich sie unter sich noch verschieden sind.

Obzwar »Erscheinen« nicht und nie ist ein Sichzeigen im Sinne von Phänomen, so ist doch Erscheinen nur möglich *auf dem Grunde* eines *Sichzeigens* von etwas. Aber dieses das Erscheinen mit ermöglichende Sichzeigen ist nicht das Erscheinen selbst. Erscheinen ist das Sich-*melden* durch etwas, was sich zeigt. Wenn man dann sagt, mit dem Wort »Erscheinung« weisen wir auf etwas hin, darin etwas erscheint, ohne selbst Erscheinung zu sein, so ist damit nicht der Begriff von Phänomen umgrenzt, sondern *vorausgesetzt,* welche Vor-

aussetzung aber verdeckt bleibt, weil in dieser Bestimmung von »Erscheinung« der Ausdruck »erscheinen« doppeldeutig gebraucht wird. Das, worin etwas »erscheint«, besagt, worin sich etwas meldet, d. h. sich nicht zeigt; und in der Rede: »ohne selbst ›Erscheinung‹ zu sein« bedeutet Erscheinung das *Sichzeigen*. Dieses Sichzeigen gehört aber wesenhaft zu dem »Worin«, darin sich etwas meldet. Phänomene sind demnach *nie* Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene. Definiert man Phänomen mit Hilfe eines zudem noch unklaren Begriffes von »Erscheinung«, dann ist alles auf den Kopf gestellt, und eine »Kritik« der Phänomenologie auf dieser Basis ist freilich ein merkwürdiges Unterfangen.

Der Ausdruck »Erscheinung« kann selber wieder ein Doppeltes bedeuten: einmal das *Erscheinen* im Sinne des Sichmeldens als Sich-nicht-zeigen und dann das Meldende selbst – das in seinem Sichzeigen etwas Sich-nicht-zeigendes anzeigt. Und schließlich kann man Erscheinen gebrauchen als Titel für den echten Sinn von Phänomen als Sichzeigen. Bezeichnet man diese drei verschiedenen Sachverhalte als »Erscheinung«, dann ist die Verwirrung unvermeidlich.

Sie wird aber noch wesentlich dadurch gesteigert, daß »Erscheinung« noch eine andere Bedeutung annehmen kann. Faßt man das Meldende, das in seinem Sichzeigen das Nichtoffenbare anzeigt, als das, was an dem selbst Nichtoffenbaren auftritt, von diesem ausstrahlt, so zwar, daß das Nichtoffenbare gedacht wird als das wesenhaft *nie* Offenbare – dann besagt Erscheinung soviel als Hervorbringung, bzw. Hervorgebrachtes, das aber nicht das eigentliche Sein des Hervorbringenden ausmacht: Erscheinung im Sinne von »bloßer Erscheinung«. Das hervorgebrachte Meldende zeigt sich zwar selbst, so zwar, daß es, als Ausstrahlung dessen, was es meldet, dieses gerade ständig an ihm selbst verhüllt. Aber dieses verhüllende Nichtzeigen ist wiederum nicht Schein. *Kant* gebraucht den Terminus Erscheinung in dieser Verkuppelung. Erscheinungen sind nach ihm einmal die »Gegenstände der empirischen Anschauung«, das, was sich in dieser zeigt. Dieses Sichzeigende (Phänomen im echten ursprünglichen Sinne) ist zugleich »Erscheinung« als meldende Ausstrahlung von etwas, was sich in der Erscheinung *verbirgt*.

Sofern für »Erscheinung« in der Bedeutung von Sichmelden durch ein Sichzeigendes ein Phänomen konstitutiv ist, dieses aber privativ sich abwandeln kann zu Schein, so kann auch Erscheinung zu bloßem Schein werden. In bestimmter Beleuchtung kann jemand so aussehen, als hätte er gerötete Wangen, welche sich zeigende Röte als Meldung

vom Vorhandensein von Fieber genommen werden kann, was seinerseits noch wieder eine Störung im Organismus indiziert.

Phänomen – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas. *Erscheinung* dagegen meint einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst, so zwar, daß das *Verweisende* (Meldende) seiner möglichen Funktion nur genügen kann, wenn es sich an ihm selbst zeigt, »Phänomen« ist. Erscheinung und Schein sind selbst in verschiedener Weise im Phänomen fundiert. Die verwirrende Mannigfaltigkeit der »Phänomene«, die mit den Titeln Phänomen, Schein, Erscheinung, bloße Erscheinung genannt werden, läßt sich nur entwirren, wenn von Anfang an der Begriff von Phänomen verstanden ist: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende.

Bleibt in dieser Fassung des Phänomenbegriffes unbestimmt, welches Seiende als Phänomen angesprochen wird, und bleibt überhaupt offen, ob das Sichzeigende je ein Seiendes ist oder ob ein Seinscharakter des Seienden, dann ist lediglich der *formale* Phänomenbegriff gewonnen. Wird aber unter dem Sichzeigenden das Seiende verstanden, das etwa im Sinne *Kants* durch die empirische Anschauung zugänglich ist, dann kommt dabei der formale Phänomenbegriff zu einer rechtmäßigen Anwendung. Phänomen in diesem Gebrauch erfüllt die Bedeutung des *vulgären* Phänomenbegriffs. Dieser vulgäre ist aber nicht der phänomenologische Begriff von Phänomen. Im Horizont der Kantischen Problematik kann das, was phänomenologisch unter Phänomen begriffen wird, vorbehaltlich anderer Unterschiede, so illustriert werden, daß wir sagen: was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende (»Formen der Anschauung«) sind Phänomene der Phänomenologie. Denn offenbar müssen sich Raum und Zeit so zeigen können, sie müssen zum Phänomen werden können, wenn *Kant* eine sachgegründete transzendentale Aussage damit beansprucht, wenn er sagt, der Raum sei das apriorische Worinnen einer Ordnung.

Soll aber nun der phänomenologische Phänomenbegriff überhaupt verstanden werden, abgesehen davon, wie das Sichzeigende näher bestimmt sein mag, dann ist dafür die Einsicht in den Sinn des formalen Phänomenbegriffs und seiner rechtmäßigen Anwendung in einer vulgären Bedeutung unumgängliche Voraussetzung. – Vor der Fixierung des Vorbegriffes der Phänomenologie ist die Bedeutung von λόγος zu umgrenzen, damit deutlich wird, in welchem Sinne Phänomenologie überhaupt »Wissenschaft von« den Phänomen sein kann.

B. Der Begriff des Logos

Der Begriff des λόγος ist bei *Plato* und *Aristoteles* vieldeutig und zwar in einer Weise, daß die Bedeutungen auseinanderstreben, ohne positiv durch eine Grundbedeutung geführt zu sein. Das ist in der Tat nur Schein, der sich so lange erhält, als die Interpretation die Grundbedeutung in ihrem primären Gehalt nicht angemessen zu fassen vermag. Wenn wir sagen, die Grundbedeutung von λόγος ist Rede, dann wird diese wörtliche Übersetzung erst vollgültig aus der Bestimmung dessen, was Rede selbst besagt. Die spätere Bedeutungsgeschichte des Wortes λόγος und vor allem die vielfältigen und willkürlichen Interpretationen der nachkommenden Philosophie verdecken ständig die eigentliche Bedeutung von Rede, die offen genug zutage liegt. λόγος wird »übersetzt«, d. h. immer ausgelegt als Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis. Wie soll aber »Rede« sich so modifizieren können, daß λόγος all das Aufgezählte bedeutet und zwar innerhalb des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs? Auch wenn λόγος im Sinne von Aussage verstanden wird, Aussage aber als »Urteil«, dann kann mit dieser scheinbar rechtmäßigen Übersetzung die fundamentale Bedeutung doch verfehlt sein, zumal wenn Urteil im Sinne irgendeiner heutigen »Urteilstheorie« begriffen wird. λόγος besagt nicht und jedenfalls nicht primär Urteil, wenn man darunter ein »Verbinden« oder eine »Stellungnahme« (Anerkennen – Verwerfen) versteht.

λόγος als Rede besagt vielmehr soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede »die Rede« ist. *Aristoteles* hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als ἀποφαίνεσθαι.[1] Der λόγος läßt etwas sehen (φαίνεσθαι), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar *für* den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede »läßt sehen« ἀπὸ ... von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede (ἀπόφανσις) soll, wofern sie echt ist, das, *was* geredet ist, *aus* dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so daß die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht. Das ist die Struktur des λόγος als ἀπόφανσις. Nicht jeder »Rede« eignet *dieser* Modus des Offenbar-machens im Sinne des aufweisenden Sehenlassens. Das Bitten (εὐχή) z. B. macht auch offenbar, aber in anderer Weise.

Im konkreten Vollzug hat das Reden (Sehenlassen) den Charakter des Sprechens, der stimmlichen Verlautbarung in Worten. Der λόγος

[1] Vgl. de interpretatione cap. 1-6. Ferner Met. Z. 4 und Eth. Nic. Z.

ist φωνή und zwar φωνή μετὰ φαντασίας – stimmliche Verlautbarung, in der je etwas gesichtet ist.

Und nur *weil* die Funktion des λόγος als ἀπόφανσις im aufweisenden Sehenlassen von etwas liegt, kann der λόγος die Strukturform der σύνθεσις haben. Synthesis sagt hier nicht Verbinden und Verknüpfen von Vorstellungen, Hantieren mit psychischen Vorkommnissen, bezüglich welcher Verbindungen dann das »Problem« entstehen soll, wie sie als Inneres mit dem Physischen draußen übereinstimmen. Das συν hat hier rein apophantische Bedeutung und besagt: etwas in seinem *Beisammen* mit etwas, etwas *als* etwas sehen lassen.

Und wiederum, weil der λόγος ein Sehenlassen ist, *deshalb* kann er wahr oder falsch sein. Auch liegt alles daran, sich von einem konstruierten Wahrheitsbegriff im Sinne einer »Übereinstimmung« freizuhalten. Diese Idee ist keinesfalls die primäre im Begriff der ἀλήθεια. Das »Wahrsein« des λόγος als ἀληθεύειν besagt: das Seiende, *wovon* die Rede ist, im λέγειν als ἀποφαίνεσθαι aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, *entdecken*. Im gleichen besagt das »Falschsein« ψεύδεσθαι soviel wie Tauschen im Sinne von *verdecken:* etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehenlassens) und es damit ausgeben *als* etwas, was es *nicht* ist.

Weil aber »Wahrheit« diesen Sinn hat und der λόγος ein bestimmter Modus des Sehenlassens ist, darf der λόγος gerade *nicht* als der primäre »Ort« der Wahrheit angesprochen werden. Wenn man, wie es heute durchgängig üblich geworden ist, Wahrheit als das bestimmt, was »eigentlich« dem Urteil zukommt, und sich mit dieser These überdies auf *Aristoteles* beruft, dann ist sowohl diese Berufung ohne Recht, als vor allem der griechische Wahrheitsbegriff mißverstanden. »Wahr« ist im griechischen Sinne und zwar ursprünglicher als der genannte λόγος die αἴσθησις, das schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas. Sofern eine αἴσθησις je auf ihre ἴδια zielt, das je genuin nur gerade *durch* sie und *für* sie zugängliche Seiende, z. B. das Sehen auf die Farben, dann ist das Vernehmen immer wahr. Das besagt: Sehen entdeckt immer Farben, Hören entdeckt immer Tone. Im reinsten und ursprünglichsten Sinne »wahr« – d. h. nur entdeckend, so daß es nie verdecken kann, ist das reine νοεῖν, das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen. Dieses νοεῖν kann nie verdecken, nie falsch sein, es kann allenfalls ein *Unvernehmen* bleiben, ἀγνοεῖν, für den schlichten, angemessenen Zugang nicht zureichen.

Was nicht mehr die Vollzugsform des reinen Sehenlassens hat, sondern je im Aufweisen auf ein anderes rekurriert und so je etwas *als* etwas sehen läßt, das übernimmt mit dieser Synthesisstruktur die Möglichkeit des Verdeckens. Die »Urteilswahrheit« aber ist nur der Gegenfall zu diesem Verdecken – d. h. ein *mehrfach fundiertes* Phänomen von Wahrheit. Realismus und Idealismus verfehlen den Sinn des griechischen Wahrheitsbegriffes, aus dem heraus man überhaupt nur die Möglichkeit von so etwas wie einer »Ideenlehre« als philosophischer *Erkenntnis* verstehen kann, mit gleicher Gründlichkeit.

Und weil die Funktion des λόγος im schlichten Sehenlassen von etwas liegt, im *Vernehmenlassen* des Seienden, kann λόγος *Vernunft* bedeuten. Und weil wiederum λόγος gebraucht wird nicht nur in der Bedeutung von λέγειν, sondern zugleich in der von λεγόμενον, das Aufgezeigte als solches, und weil dieses nichts anderes ist als das ὑποκείμενον, was für jedes zugehende Ansprechen und Besprechen je schon als vorhanden zum *Grunde* liegt, besagt λόγος qua λεγόμενον Grund, ratio. Und weil schließlich λόγος qua λεγόμενον auch bedeuten kann: das als etwas Angesprochene, was in seiner Beziehung zu etwas sichtbar geworden ist, in seiner »Bezogenheit«, erhält λόγος die Bedeutung von *Beziehung* und *Verhältnis,*

Diese Interpretation der »apophantischen Rede« mag für die Verdeutlichung der primären Funktion des λόγος zureichen.

C. Der Vorbegriff der Phänomenologie

Bei einer konkreten Vergegenwärtigung des in der Interpretation von »Phänomen« und »Logos« Herausgestellten springt ein innerer Bezug zwischen dem mit diesen Titeln Gemeinten in die Augen. Der Ausdruck Phänomenologie läßt sich griechisch formulieren: λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν besagt aber ἀποφαίνεσθαι. Phänomenologie sagt dann: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: »Zu den Sachen selbst!«

Der Titel Phänomenologie ist demnach hinsichtlich seines Sinnes ein anderer als die Bezeichnungen Theologie u. dgl. Diese nennen die Gegenstände der betreffenden Wissenschaft in ihrer jeweiligen Sachhaltigkeit. »Phänomenologie« nennt weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit. Das Wort gibt nur Aufschluß über das *Wie* der Aufweisung und Behand-

lungsart dessen, *was* in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll. Wissenschaft »von« den Phänomenen besagt: eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß. Denselben Sinn hat der im Grunde tautologische Ausdruck »deskriptive Phänomenologie«. Deskription bedeutet hier nicht ein Verfahren nach Art etwa der botanischen Morphologie – der Titel hat wieder einen prohibitiven Sinn: Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens. Der Charakter der Deskription selbst, der spezifische Sinn des λόγος, kann allererst aus der »Sachheit« dessen fixiert werden, was »beschrieben«, d. h. in der Begegnisart von Phänomenen zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gebracht werden soll. Formal berechtigt die Bedeutung des formalen und vulgären Phänomenbegriffes dazu, jede Aufweisung von Seiendem, so wie es sich an ihm selbst zeigt, Phänomenologie zu nennen.

Mit Rücksicht worauf muß nun der formale Phänomenbegriff zum phänomenologischen entformalisiert werden und wie unterscheidet sich dieser vom vulgären? Was ist das, was die Phänomenologie »sehen lassen« soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne »Phänomen« genannt werden muß? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.

Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur *»verstellt«* sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das *Sein* des Seienden. Es kann so weitgehend verdeckt sein, daß es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt. Was demnach in einem ausgezeichneten Sinne, aus seinem eigensten Sachgehalt her fordert, Phänomen zu werden, hat die Phänomenologie als Gegenstand thematisch in den »Griff« genommen.

Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontotogie ist nur als Phänomenologie möglich*. Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate. Und das Sichzeigen ist kein beliebiges noch gar so etwas wie Erscheinen. Das Sein

des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein, »dahinter« noch etwas steht, »was nicht erscheint«.

»Hinter« den Phänomenen der Phänomenologie steht wesenhaft nichts anderes, wohl aber kann das, was Phänomen werden soll, verborgen sein. Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu »Phänomen«.

Die Art der möglichen Verdecktheit der Phänomene ist verschieden. Einmal kann ein Phänomen verdeckt sein in dem Sinne, daß es überhaupt noch *unentdeckt* ist. Über seinen Bestand gibt es weder Kenntnis noch Unkenntnis. Ein Phänomen kann ferner *verschüttet* sein. Darin liegt: es war zuvor einmal entdeckt, verfiel aber wieder der Verdeckung. Diese kann zur totalen werden, oder aber, was die Regel ist, das zuvor Entdeckte ist noch sichtbar, wenngleich nur als Schein. Wieviel Schein jedoch, soviel »Sein«. Diese Verdeckung als »Verstellung« ist die häufigste und gefährlichste, weil hier die Möglichkeiten der Täuschung und Mißleitung besonders hartnäckig sind. Die verfügbaren, aber in ihrer Bodenständigkeit verhüllten Seinsstrukturen und deren Begriffe beanspruchen vielleicht innerhalb eines »Systems« ihr Recht. Sie geben sich auf Grund der konstruktiven Verklammerung in einem System als etwas, was weiterer Rechtfertigung unbedürftig und »klar« ist und daher einer fortschreitenden Deduktion als Ausgang dienen kann.

Die Verdeckung selbst, mag sie im Sinne der Verborgenheit oder der Verschüttung oder der Verstellung gefaßt werden, hat wiederum eine zweifache Möglichkeit. Es gibt zufällige Verdeckungen und notwendige, d. h. solche, die in der Bestandart des Entdeckten gründen. Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Er wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden These. Die Möglichkeit der Verhärtung und Ungriffigkeit des ursprünglich »Griffigen« liegt in der konkreten Arbeit der Phänomenologie selbst. Und die Schwierigkeit dieser Forschung besteht gerade darin, sie gegen sich selbst in einem positiven Sinne kritisch zu machen.

Die Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus des Phänomens muß den Gegenständen der Phänomenologie allererst *abgewonnen* werden. Daher fordern der *Ausgang* der Analyse ebenso wie der *Zugang* zum Phänomen und der *Durchgang* durch die herrschenden Verdeckungen eine eigene methodische Sicherung. In der

Idee der »originären« und »intuitiven« Erfassung und Explikation der Phänomene liegt das Gegenteil der Naivität eines zufälligen, »unmittelbaren« und unbedachten »Schauens«.

Auf dem Boden des umgrenzten Vorbegriffes der Phänomenologie können nun auch die Termini *»phänomenal«* und *»phänomenologisch«*. in ihrer Bedeutung fixiert werden. »Phänomenal« wird genannt, was in der Begegnisart des Phänomens gegeben und explizierbar ist; daher die Rede von phänomenalen Strukturen. »Phänomenologisch« heißt all das, was zur Art der Aufweisung und Explikation gehört und was die in dieser Forschung geforderte Begrifflichkeit ausmacht.

Weil Phänomen im phänomenologischen Verstande immer nur das ist, was Sein ausmacht, Sein aber je Sein von Seiendem ist, bedarf es für das Absehen auf eine Freilegung des Seins zuvor einer rechten Beibringung des Seienden selbst. Dieses muß sich gleichfalls in der ihm genuin zugehörigen Zugangsart zeigen. Und so wird der vulgäre Phänomenbegriff phänomenologisch relevant. Die Voraufgabe einer »phänomenologischen« Sicherung des exemplarischen Seienden als Ausgang für die eigentliche Analytik ist immer schon aus dem Ziel dieser vorgezeichnet.

Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, bringt. Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἑρμηνεύειν, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden. Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich »Hermeneutik« im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden – als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneu-

tik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen dritten – den, philosophisch verstanden, *primären* Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. In dieser Hermeneutik ist dann, sofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet als die ontische Bedingung der Möglichkeit der Historie, das verwurzelt, was nur abgeleiteterweise »Hermeneutik« genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften.

Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin.* Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendentale* Erkenntnis. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis.*

Ontologie und Phänomenologie sind nicht zwei verschiedene Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen. Die beiden Titel charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart. Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt.*

Die folgenden Untersuchungen sind nur möglich geworden auf dem Boden, den *E. Husserl* gelegt, mit dessen »Logischen Untersuchungen« die Phänomenologie zum Durchbruch kam. Die Erläuterungen des Vorbegriffes der Phänomenologie zeigen an, daß ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische »Richtung« *wirklich* zu sein. Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit.* Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.[1]

Mit Rücksicht auf das Ungefüge und »Unschöne« des Ausdrucks innerhalb der folgenden Analysen darf die Bemerkung angefügt wer-

[1] Wenn die folgende Untersuchung einige Schritte vorwärts geht in der Erschließung der »Sachen selbst«, so dankt das der Verf. in erster Linie *E. Husserl,* der den Verf. während seiner Freiburger Lehrjahre durch eindringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraut machte.

den: ein anderes ist es, über *Seiendes* erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem *Sein* zu fassen. Für die letztgenannte Aufgabe fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die »Grammatik«. Wenn ein Hinweis auf frühere und in ihrem Niveau unvergleichliche seinsanalytische Forschungen erlaubt ist, dann vergleiche man ontologische Abschnitte in *Platons* »Parmenides« oder das vierte Kapitel des siebenten Buches der »Metaphysik« des *Aristoteles* mit einem erzählenden Abschnitt aus *Thukydides,* und man wird das Unerhörte der Formulierungen sehen, die den Griechen von ihren Philosophen zugemutet wurden. Und wo die Kräfte wesentlich geringer und überdies das zu erschließende Seinsgebiet ontologisch weit schwieriger ist als das den Griechen vorgegebene, wird sich die Umständlichkeit der Begriffsbildung und die Härte des Ausdrucks steigern.

§ 8. Der Aufriß der Abhandlung

Die Frage nach dem Sinn des Seins ist die universalste und leerste; in ihr liegt aber zugleich die Möglichkeit ihrer eigenen schärfsten Vereinzelung auf das jeweilige Dasein. Die Gewinnung des Grundbegriffes »Sein« und die Vorzeichnung der von ihm geforderten ontologischen Begrifflichkeit und ihrer notwendigen Abwandlungen bedürfen eines konkreten Leitfadens. Der Universalität des Begriffes von Sein widerstreitet nicht die »Spezialität« der Untersuchung – d. h. das Vordringen zu ihm auf dem Wege einer speziellen Interpretation eines bestimmten Seienden, des Daseins, darin der Horizont für Verständnis und mögliche Auslegung von Sein gewonnen werden soll. Dieses Seiende selbst aber ist in sich »geschichtlich«, so daß die eigenste ontologische Durchleuchtung dieses Seienden notwendig zu einer »historischen« Interpretation wird.

Die Ausarbeitung der Seinsfrage gabelt sich so in zwei Aufgaben; ihnen entspricht die Gliederung der Abhandlung in zwei Teile:

Erster Teil: Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein.

Zweiter Teil: Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität.

Der erste Teil zerfällt in *drei Abschnitte:*

1. Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins.
2. Dasein und Zeitlichkeit.
3. Zeit und Sein.

Der zweite Teil gliedert sich ebenso *dreifach:*

1. *Kants* Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität.
2. Das ontologische Fundament des »cogito sum« *Descartes'* und die Übernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der »res cogitans«.
3. Die Abhandlung des *Aristoteles* über die Zeit als Diskrimen der phänomenalen Basis und der Grenzen der antiken Ontologie.

Erster Teil

Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein

Erster Abschnitt
Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins

Das primär Befragte in der Frage nach dem Sinn des Seins ist das Seiende vom Charakter des Daseins. Die vorbereitende existenziale Analytik des Daseins bedarf selbst ihrer Eigenart gemäß einer vorzeichnenden Exposition und Abgrenzung gegen scheinbar mit ihr gleichlaufende Untersuchungen (1. Kapitel). Unter Festhaltung des fixierten Ansatzes der Untersuchung ist am Dasein eine Fundamentalstruktur freizulegen: das In-der-Welt-sein (2. Kapitel). Dieses »Apriori« der Daseinsauslegung ist keine zusammengestückte Bestimmtheit, sondern eine ursprünglich und ständig ganze Struktur. Sie gewährt aber verschiedene Hinblicke auf die sie konstituierenden Momente. Bei einem ständigen Im-Blick-behalten des je vorgängigen Ganzen dieser Struktur sind diese Momente phänomenal abzuheben. Und so werden Gegenstand der Analyse: die Welt in ihrer Weltlichkeit (3. Kapitel), das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein (4. Kapitel), das In-Sein als solches (5. Kapitel). Auf dem Boden der Analyse dieser Fundamentalstruktur wird eine vorläufige Anzeige des Seins des Daseins möglich. Sein existenzialer Sinn ist die Sorge (6. Kapitel).

Erstes Kapitel
Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins

§ 9. Das Thema der Analytik des Daseins

Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es

seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht. Aus dieser Charakteristik des Daseins ergibt sich ein Doppeltes:

1. Das »Wesen« dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden. Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, daß, wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus existentia hat und haben kann; existentia besagt ontologisch soviel wie *Vorhandensein,* eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäßig nicht zukommt. Eine Verwirrung wird dadurch vermieden, daß wir für den Titel existentia immer den interpretierenden Ausdruck *Vorhandenheit* gebrauchen und Existenz als Seinsbestimmung allein dem Dasein zuweisen.

Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene »Eigenschaften« eines so und so »aussehenden« vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel »Dasein«, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.

2. Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem. Diesem Seienden ist sein Sein »gleichgültig«, genau besehen, es »ist« so, daß ihm sein Sein weder gleichgültig noch ungleichgültig sein kann. Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personal*pronomen mitsagen: »ich bin«, »du bist«.

Und Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein. Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist. Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches,* das heißt sich zueigen ist. Die beiden Seinsmodi der *Ei-*

gentlichkeit und *Uneigentlichkeit* – diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt – gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist. Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein »weniger« Sein oder einen »niedrigeren« Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit.

Die beiden skizzierten Charaktere des Daseins: einmal der Vorrang der »existentia« vor der essentia und dann die Jemeinigkeit zeigen schon an, daß eine Analytik dieses Seienden vor einen eigenartigen phänomenalen Bezirk gestellt wird. Dieses Seiende hat nicht und nie die Seinsart des innerhalb der Welt nur Vorhandenen. Daher ist es auch nicht in der Weise des Vorfindens von Vorhandenem thematisch vorzugeben. Die rechte Vorgabe seiner ist so wenig selbstverständlich, daß deren Bestimmung selbst ein wesentliches Stück der ontologischen Analytik dieses Seienden ausmacht. Mit dem sicheren Vollzug der rechten Vorgabe dieses Seienden steht und fällt die Möglichkeit, das Sein dieses Seienden überhaupt zum Verständnis zu bringen. Mag die Analyse noch so vorläufig sein, sie fordert immer schon die Sicherung des rechten Ansatzes.

Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es *ist* und in seinem Sein irgendwie versteht. Das ist der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins. Darin liegt aber für die *ontologische* Interpretation dieses Seienden die Anweisung, die Problematik seines Seins aus der Existenzialität seiner Existenz zu entwickeln. Das kann jedoch nicht heißen, das Dasein aus einer konkreten möglichen Idee von Existenz konstruieren. Das Dasein soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist *nicht nichts,* sondern ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden. Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins *Durchschnittlichkeit.*

Und weil nun die durchschnittliche Alltäglichkeit das ontische Zunächst dieses Seienden ausmacht, wurde sie und wird sie immer wieder in der Explikation des Daseins *übersprungen.* Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene. Wenn *Augustinus* fragt: Quid autem propinquius meipso mihi? und antworten muß: ego certe

laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii[1], dann gilt das nicht nur von der ontischen und vorontologischen Undurchsichtigkeit des Daseins, sondern in einem noch erhöhten Maße von der ontologischen Aufgabe, dieses Seiende in seiner phänomenal nächsten Seinsart nicht nur nicht zu verfehlen, sondern in positiver Charakteristik zugänglich zu machen.

Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins darf aber nicht als ein bloßer »Aspekt« genommen werden. Auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt a priori die Struktur der Existenzialität. Auch in ihr geht es dem Dasein in bestimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält und sei es auch nur im Modus der Flucht *davor* und des Vergessens *seiner*.

Die Explikation des Daseins in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit gibt aber nicht etwa nur durchschnittliche Strukturen im Sinne einer verschwimmenden Unbestimmtheit. Was ontisch in der Weise der Durchschnittlichkeit *ist,* kann ontologisch sehr wohl in prägnanten Strukturen gefaßt werden, die sich strukturell von ontologischen Bestimmungen etwa eines *eigentlichen* Seins des Daseins nicht unterscheiden.

Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Extstenzialien.* Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen. Dabei wird dieser Ausdruck in seiner primären ontologischen Bedeutung aufgenommen und festgehalten. Die antike Ontologie hat zum exemplarischen Boden ihrer Seinsauslegung das innerhalb der Welt begegnende Seiende. Als Zugangsart zu ihm gilt das νοεῖν bzw. der λόγος. Darin begegnet das Seiende. Das Sein dieses Seienden muß aber in einem ausgezeichneten λέγειν (sehen lassen) faßbar werden so daß dieses Sein im vorhinein als das, was es ist und in jedem Seienden schon ist, verständlich wird. Das je schon vorgängige Ansprechen des Seins im Besprechen (λόγος) des Seienden ist das κατηγορεῖσθαι. Das bedeutet zunächst: öffentlich anklagen, einem vor allen etwas auf den Kopf zusagen. Ontologisch verwendet besagt der Terminus: dem Seienden gleichsam auf den Kopf zusagen, was es je schon als Seiendes ist, d. h. es in seinem Sein für alle sehen lassen

---

[1] Confessiones, Hb. 10, cap. 16.

Das in solchem Sehen Gesichtete und Sichtbare sind die κατηγορίαι. Sie umfassen die apriorischen Bestimmungen des im λόγος in verschiedener Weise an- und besprechbaren Seienden. Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne). Über den Zusammenhang der beiden Modi von Seinscharakteren kann erst aus dem geklärten Horizont der Seinsfrage gehandelt werden.

In der Einleitung wurde schon angedeutet, daß in der existenzialen Analytik des Daseins eine Aufgabe mitgefördert wird, deren Dringlichkeit kaum geringer ist als die der Seinsfrage selbst: Die Freilegung *des* Apriori, das sichtbar sein muß, soll die Frage, »was der Mensch sei«, philosophisch erörtert werden können. Die existenziale Analytik des Daseins liegt *vor* jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie. In der Abgrenzung gegen diese möglichen Untersuchungen des Daseins kann das Thema der Analytik noch eine schärfere Umgrenzung erhalten. Ihre Notwendigkeit läßt sich damit zugleich noch eindringlicher beweisen.

§ 10. Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie

Nach einer ersten positiven Vorzeichnung des Themas einer Untersuchung bleibt ihre prohibitive Charakteristik immer von Belang, obzwar Erörterungen darüber, was nicht geschehen soll, leicht unfruchtbar werden. Gezeigt werden soll, daß die bisherigen auf das Dasein zielenden Fragestellungen und Untersuchungen, unbeschadet ihrer sachlichen Ergiebigkeit, das eigentliche, *philosophische* Problem verfehlen, daß sie mithin, solange sie bei dieser Verfehlung beharren, nicht beanspruchen dürfen, das überhaupt leisten zu *können,* was sie im Grunde anstreben. Die Abgrenzungen der existenzialen Analytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie beziehen sich nur auf die grundsätzlich ontologische Frage. »Wissenschaftstheoretisch« sind sie notwendig unzureichend schon allein deshalb, weil die Wissenschaftsstruktur der genannten Disziplinen – nicht etwa die »Wissenschaftlichkeit« der an ihrer Förderung Arbeitenden – heute durch und durch fragwürdig ist und neuer Anstöße bedarf, die aus der ontologischen Problematik entspringen müssen.

In historischer Orientierung kann die Absicht der existenzialen Analytik also verdeutlicht werden: *Descartes,* dem man die Entdek-

kung des cogito sum als Ausgangsbasis des neuzeitlichen philosophischen Fragens zuschreibt, untersuchte das cogitare des ego – in gewissen Grenzen. Dagegen läßt er das *sum* völlig unerörtert, wenngleich es ebenso ursprünglich angesetzt wird wie das cogito. Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des sum. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinsart der cogitationes erst faßbar.

Allerdings ist diese historische Exemplifizierung der Absicht der Analytik zugleich irreführend. Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein zu erweisen, daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt. Jede Idee von »Subjekt« macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des subjectum (ὑποκείμενον) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die »Seelensubstanz« oder die »Verdinglichung des Bewußtseins« zur Wehr setzen mag. Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichten *Sein* des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei. Diese Titel nennen alle bestimmte, »ausformbare« Phänomenbezirke, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein des so bezeichneten Seienden zu fragen. Es ist daher keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir diese Titel ebenso wie die Ausdrücke »Leben« und »Mensch« zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden.

Andrerseits liegt aber in der rechtverstandenen Tendenz aller wissenschaftlichen ernsthaften »Lebensphilosophie« – das Wort sagt so viel wie die Botanik der Pflanzen – unausdrücklich die Tendenz auf ein Verständnis des Seins des Daseins. Auffallend bleibt, und das ist ihr grundsätzlicher Mangel, daß »Leben« selbst nicht als eine Seinsart ontologisch zum Problem wird.

W. Diltheys Forschungen werden durch die ständige Frage nach dem »Leben« in Atem gehalten. Die »Erlebnisse« dieses »Lebens« sucht er nach ihrem Struktur- und Entwicklungszusammenhang aus dem Ganzen dieses Lebens selbst her zu verstehen. Das philosophisch Relevante seiner »geisteswissenschaftlichen Psychologie« ist nicht darin zu suchen, daß sie sich nicht mehr an psychischen Elementen und Atomen orientieren und das Seelenleben nicht mehr zusammenstücken will, vielmehr auf das »Ganze des Lebens« und die »Gestalten« zielt – sondern daß er bei all dem *vor* allem unterwegs war zur Frage nach dem »Leben«. Freilich zeigen sich hier auch am stärksten

die Grenzen seiner Problematik und der Begrifflichkeit, in der sie sich zum Wort bringen mußte. Diese Grenzen teilen aber mit *Dilthey* und *Bergson* alle von ihnen bestimmten Richtungen des »Personalismus« und alle Tendenzen auf eine philosophische Anthropologie. Auch die grundsätzlich radikalere und durchsichtigere phänomenologische Interpretation der Personalität kommt nicht in die Dimension der Frage nach dem Sein des Daseins. Bei allen Unterschieden des Fragens, der Durchführung und der weltanschaulichen Orientierung stimmen die Interpretationen der Personalität bei *Husserl*[1] und *Scheler* im Negativen überein. Sie stellen die Frage nach dem »Person*sein*« selbst nicht mehr. *Schelers* Interpretation wählen wir als Beispiel, nicht nur weil sie literarisch zugänglich ist[2], sondern weil *Scheler* das Personsein ausdrücklich als solches betont und zu bestimmen sucht auf dem Wege einer Abgrenzung des spezifischen Seins der Akte gegenüber allem »Psychischen«. Person darf nach *Scheler* niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden, sie »ist vielmehr die unmittelbar miterlebte *Einheit* des Er-lebens -, nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.«[3] Person ist kein dingliches substanzielles Sein. Ferner kann das Sein der Person nicht darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftakten einer gewissen Gesetzlichkeit zu sein.

Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand. Damit ist dasselbe betont, was *Husserl*[4] andeutet, wenn er für die Ein-

---

[1] *E. Hussels* Untersuchungen über die »Personalität« sind bisher nicht veröffentlicht. Die grundsätzliche Orientierung der Problematik zeigt sich schon in der Abhandlung »Philosophie als strenge Wissenschaft«, Logos I (1910) S. 319. Die Untersuchung ist weitgehend gefördert in dem zweiten Teil der »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« (Husserliana IV), deren erster Teil (vgl. dieses Jahrbuch Bd. I [1913] die Problematik des »reinen Bewußtseins« darstellt als des Bodens der Erforschung der Konstitution jeglicher Realität. Der zweite Teil bringt die ausführenden Konstitutionsanalysen und behandelt in drei Abschnitten: 1. Die Konstitution der materiellen Natur. 2. Die Konstitution der animalischen Natur. 3. Die Konstitution der geistigen Welt (die personalistische Einstellung im Gegensatz zur naturalistischen). Husserl beginnt seine Darlegungen mit den Worten: »*Dilthey* faßte zwar die zielgebenden Probleme, die Richtungen der zu leistenden Arbeit, aber zu den entscheidenden Problemformulierungen und methodisch richtigen Lösungen drang er noch nicht durch«. Seit dieser ersten Ausarbeitung ist Husserl den Problemen noch eindringlicher nachgegangen und hat in seinen Freiburger Vorlesungen davon wesentliche Stücke mitgeteilt.

[2] Vgl. dieses Jahrbuch Bd. 1,2 (1913) und II (1916), vgl. bes. S. 242 ff.

[3] a. a. O. II, S. 243.

[4] Vgl. Logos I, a. a. O.

heit der Person eine wesentlich andere Konstitution fordert als für die der Naturdinge. Was *Scheler* von der Person sagt, formuliert er auch für die Akte: »Niemals aber ist ein Akt auch ein Gegenstand; denn es gehört zum Wesen des Seins von Akten nur im Vollzug selbst erlebt und in Reflexion gegeben zu sein«.[1] Akte sind etwas Unpsychisches. Zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert im Vollzug der intentionalen Akte, sie ist also wesenhaft *kein* Gegenstand. Jede psychische Objektivierung, also jede Fassung der Akte als etwas Psychisches, ist mit Entpersonalisierung identisch. Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind. Psychisches Sein hat also mit Personsein nichts zu tun. Akte werden vollzogen, Person ist Aktvollzieher. Aber welches ist der ontologische Sinn von »vollziehen«, wie ist positiv ontologisch die Seinsart der Person zu bestimmen? Aber die kritische Frage kann hier nicht stehen bleiben. Die Frage steht nach dem Sein des ganzen Menschen, den man als leiblich-seelisch-geistige Einheit zu fassen gewohnt ist. Leib, Seele, Geist mögen wiederum Phänomenbezirke nennen, die in Absicht auf bestimmte Untersuchungen für sich thematisch ablösbar sind; in gewissen Grenzen mag ihre ontologische Unbestimmtheit nicht ins Gewicht fallen. In der Frage nach dem Sein des Menschen aber kann dieses nicht aus den überdies erst wieder noch zu bestimmenden Seinsarten von Leib, Seele, Geist summativ errechnet werden. Und selbst für einen in dieser Weise vorgehenden ontologischen Versuch müßte eine Idee vom Sein des Ganzen vorausgesetzt werden. Was aber die grundsätzliche Frage nach dem Sein des Daseins verbaut oder mißleitet, ist die durchgängige Orientierung an der antik-christlichen Anthropologie, über deren unzureichende ontologischen Fundamente auch Personalismus und Lebensphilosophie hinwegsehen. Die traditionelle Anthropologie trägt in sich:

1. Die Definition des Menschen: ζῷον λόγον ἔχον in der Interpretation: animal rationale, vernünftiges Lebewesen. Die Seinsart des ζῷον wird aber hier verstanden im Sinne des Vorhandenseins und Vorkommens. Der λόγος ist eine höhere Ausstattung, deren Seinsart ebenso dunkel bleibt wie die des so zusammengesetzten Seienden.

2. Der andere Leitfaden für die Bestimmung des Seins und Wesens des Menschen ist ein *theologischer:* καὶ εἶπεν ὁ θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ᾽ ὁμοίωσιν, faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem.[2] Die christlich-theologische

[1] a. a. O. S. 246.

[2] Genesis I, 26.

Anthropologie gewinnt von hier aus unter Mitaufnahme der antiken Definition eine Auslegung des Seienden, das wir Mensch nennen. Aber gleichwie das Sein Gottes ontologisch mit den Mitteln der antiken Ontologie interpretiert wird, so erst recht das Sein des ens finitum. Die christliche Definition wurde im Verlauf der Neuzeit enttheologisiert. Aber die Idee der »Transzendenz«, daß der Mensch etwas sei, das über sich hinauslangt, hat ihre Wurzeln in der christlichen Dogmatik, von der man nicht wird sagen wollen, daß sie das Sein des Menschen je ontologisch zum Problem gemacht hätte. Diese Transzendenzidee, wonach der Mensch mehr ist als ein Verstandeswesen, hat sich in verschiedenen Abwandlungen ausgewirkt. Ihre Herkunft mag an den folgenden Zitaten illustriert sein: »His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus *transcenderet* usque ad Deum et aeternam felicitatem«[1] »Denn daß der mensch sin *ufsehen hat* uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee *nachschlägt,* etwas *zuzugs zu* jm hat, das alles on zwyfel darus flüßt, daß er nach der *bildnus* Gottes geschaffen ist.«[2]

Die für die traditionelle Anthropologie relevanten Ursprünge, die griechische Definition und der theologische Leitfaden, zeigen an, daß über einer Wesensbestimmung des Seienden »Mensch« die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt, dieses Sein vielmehr als »selbstverständlich« im Sinne des *Vorhandenseins* der übrigen geschaffenen Dinge begriffen wird. Diese beiden Leitfäden verschlingen sich in der neuzeitlichen Anthropologie mit dem methodischen Ausgang von der res cogitans, dem Bewußtsein, Erlebniszusammenhang. Sofern aber auch die cogitationes ontologisch unbestimmt bleiben, bzw. wiederum unausdrücklich »selbstverständlich« als etwas »Gegebenes« genommen werden, dessen »Sein« keiner Frage untersteht, bleibt die anthropologische Problematik in ihren entscheidenden ontologischen Fundamenten unbestimmt.

Dasselbe gilt nicht minder von der *»Psychologie«,* deren anthropologische Tendenzen heute unverkennbar sind. Das fehlende ontologische Fundament kann auch nicht dadurch ersetzt werden, daß man Anthropologie und Psychologie in eine allgemeine *Biologie* einbaut. In der Ordnung des möglichen Erfassens und Auslegens ist die Biologie als »Wissenschaft vom Leben« in der Ontologie des Daseins fun-

---

[1] *Calvin,* Institutio I, 15, § 8.

[2] *Zwingli,* Von der Klarheit des Wortes Gottes. (Deutsche Schriften I, 56).

diert, wenn auch nicht ausschließlich in ihr. Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann. Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein. Das Dasein wiederum ist ontologisch nie so zu bestimmen, daß man es ansetzt als Leben – (ontologisch unbestimmt) und als überdies noch etwas anderes.

Mit dem Hinweis auf das Fehlen einer eindeutigen, ontologisch zureichend begründeten Antwort auf die Frage nach der *Seinsart* dieses Seienden, das wir selbst sind, in der Anthropologie, Psychologie und Biologie, ist über die positive Arbeit dieser Disziplinen kein Urteil gefällt. Andrerseits muß aber immer wieder zum Bewußtsein gebracht werden, daß diese ontologischen Fundamente nie nachträglich aus dem empirischen Material hypothetisch erschlossen werden können, daß sie vielmehr auch dann immer schon »da« sind, wenn empirisches Material auch nur *gesammelt* wird. Daß die positive Forschung diese Fundamente nicht sieht und für selbstverständlich hält, ist kein Beweis dafür, daß sie nicht zum Grunde liegen und in einem radikaleren Sinne problematisch sind, als es je eine These der positiven Wissenschaft sein kann.[1]

§ 11. Die existenziale Analytik und die Interpretation des primitiven Daseins. Die Schwierigkeiten der Gewinnung eines »natürlichen Weltbegriffes«

Die Interpretation des Daseins in seiner Alltäglichkeit ist aber nicht identisch mit der Beschreibung einer primitiven Daseinsstufe, deren Kenntnis empirisch durch die Anthropologie vermittelt sein kann. *Alltäglichkeit deckt sich nicht mit Primitivität.* Alltäglichkeit ist vielmehr ein Seinsmodus des Daseins auch dann und gerade dann, wenn sich das Dasein in einer hochentwickelten und differenzierten

---

1 Aber Erschließung des Apriori ist nicht »aprioristische« Konstruktion. Durch *E. Husserl* haben wir wieder den Sinn aller echten philosophischen »Empirie« nicht nur verstehen, sondern auch das hierfür notwendige Werkzeug handhaben gelernt. Der »Apriorismus« ist die Methode jeder wissenschaftlichen Philosophie, die sich selbst versteht. Weil er nichts mit Konstruktion zu tun hat, verlangt die Aprioriforschung die rechte Bereitung des phänomenalen Bodens. Der nächste Horizont, der für die Analytik des Daseins bereitgestellt werden muß, liegt in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit.

Kultur bewegt. Andrerseits hat auch das primitive Dasein seine Möglichkeiten des unalltäglichen Seins, es hat *seine* spezifische Alltäglichkeit. Die Orientierung der Daseinsanalyse am »Leben der primitiven Volker« kann positive methodische Bedeutung haben, sofern »primitive Phänomene« oft weniger verdeckt und kompliziert sind durch eine schon weitgehende Selbstauslegung des betr. Daseins. Primitives Dasein spricht oft direkter aus einem ursprünglichen Aufgehen in den »Phänomenen« (im vorphänomenologischen Sinne genommen). Die, von uns aus gesehen, vielleicht unbeholfene und grobe Begrifflichkeit kann positiv förderlich sein für eine genuine Heraushebung der ontologischen Strukturen der Phänomene.

Aber bislang wird uns die Kenntnis der Primitiven durch die Ethnologie bereitgestellt. Und diese bewegt sich schon bei der ersten »Aufnahme« des Materials, seiner Sichtung und Verarbeitung in bestimmten Vorbegriffen und Auslegungen vom menschlichen Dasein überhaupt. Es ist nicht ausgemacht, ob die Alltagspsychologie oder gar die wissenschaftliche Psychologie und Soziologie, die der Ethnologe mitbringt, für eine angemessene Zugangsmöglichkeit, Auslegung und Übermittelung der zu durchforschenden Phänomene die wissenschaftliche Gewähr bieten. Auch hier zeigt sich dieselbe Sachlage wie bei den vorgenannten Disziplinen. Ethnologie setzt selbst schon eine zureichende Analytik des Daseins als Leitfaden voraus. Da aber die positiven Wissenschaften auf die ontologische Arbeit der Philosophie weder warten »können« noch sollen, wird sich der Fortgang der Forschung nicht vollziehen als »Fortschritt«, sondern als *Wiederholung* und ontologisch durchsichtigere Reinigung des ontisch Entdeckten.[1]

[1] Neuerdings hat E. *Cassirer* das mythische Dasein zum Thema einer philosophischen Interpretation gemacht, vgl. »Philosophie der symbolischen Formen«. Zweiter Teil: Das mythische Denken. 1925. Der ethnologischen Forschung werden durch diese Untersuchung umfassendere Leitfäden zur Verfügung gestellt. Von der philosophischen Problematik her gesehen bleibt die Frage, ob die Fundamente der Interpretation hinreichend durchsichtig sind, ob insbesondere die Architektonik von *Kants* Kritik d. r. V. und deren systematischer Gehalt überhaupt den möglichen Aufriß für eine solche Aufgabe bieten können, oder ob es hier nicht eines neuen und ursprünglicheren Ansatzes bedarf. Cassirer sieht selbst die Möglichkeit einer solchen Aufgabe, wie die Anmerkung S. 16 f. zeigt, wo C. auf die von Husserl erschlossenen phänomenologischen Horizonte hinweist. In einer Aussprache, die der Verf. gelegentlich eines Vortrags in der Hamburgischen Ortsgruppe der Kantgesellschaft im Dezember 1923 über »Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung« mit C. pflegen konnte, zeigte sich schon eine Übereinstimmung in der Forderung einer existenzialen Analytik, die in dem genannten Vortrag skizziert wurde.

So leicht die formale Abgrenzung der ontologischen Problematik gegenüber der ontischen Forschung sein mag, die Durchführung und vor allem der *Ansatz* einer existenzialen Analytik des Daseins bleibt nicht ohne Schwierigkeiten. In ihrer Aufgabe liegt ein Desiderat beschlossen, das seit langem die Philosophie beunruhigt, bei dessen Erfüllung sie aber immer wieder versagt: *die Ausarbeitung der Idee eines »natürlichen Weltbegriffes«*. Einer fruchtbringenden Inangriffnahme dieser Aufgabe scheint der heute verfügbare Reichtum an Kenntnissen der mannigfaltigsten und entlegensten Kulturen und Daseinsformen günstig zu sein. Aber das ist nur Schein. Im Grunde ist solche überreiche Kenntnis die Verführung zum Verkennen des eigentlichen Problems. Das synkretistische Allesvergleichen und Typisieren gibt nicht schon von selbst echte Wesenserkenntnis. Die Beherrschbarkeit des Mannigfaltigen in einer Tafel gewährleistet nicht ein wirkliches Verständnis dessen, was da geordnet vorliegt. Das echte Prinzip der Ordnung hat seinen eigenen Sachgehalt, der durch das Ordnen nie gefunden, sondern in ihm schon vorausgesetzt wird. So bedarf es für die Ordnung von Weltbildern der expliziten Idee von Welt überhaupt. Und wenn »Welt« selbst ein Konstitutivum des Daseins ist, verlangt die begriffliche Ausarbeitung des Weltphänomens eine Einsicht in die Grundstrukturen des Daseins.

Die positiven Charakteristiken und negativen Erwägungen dieses Kapitels hatten den Zweck, das Verständnis der Tendenz und Fragehaltung der folgenden Interpretation in die rechte Bahn zu lenken. Zur Förderung der bestehenden positiven Disziplinen kann Ontologie nur indirekt beitragen. Sie hat für sich selbst eine eigenständige Abzweckung, wenn anders über eine Kenntnisnahme von Seiendem hinaus die Frage nach dem Sein der Stachel alles wissenschaftlichen Suchens ist.

Zweites Kapitel
Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins

§ 12. Die Vorzeichnung des In-der-Welt-seins aus der Orientierung am In-Sein als solchem

In den vorbereitenden Erörterungen (§ 9) brachten wir schon Seinscharaktere zur Abhebung, die für die weitere Untersuchung ein sicheres Licht bieten sollen, die aber selbst zugleich in dieser Untersuchung ihre strukturale Konkretion erhalten Dasein ist Seiendes, das sich in

seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer.

Diese Seinsbestimmungen des Daseins müssen nun aber a priori auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das *In-der-Welt-sein* nennen. Der rechte Ansatz der Analytik des Daseins besteht in der Auslegung dieser Verfassung.

Der zusammengesetzte Ausdruck »In-der-Welt-sein« zeigt schon in seiner Prägung an, daß mit ihm ein *einheitliches* Phänomen gemeint ist. Dieser primäre Befund muß im Ganzen gesehen werden. Die Unauflösbarkeit in zusammenstückbare Bestände schließt nicht eine Mehrfältigkeit konstitutiver Strukturmomente dieser Verfassung aus. Der mit diesem Ausdruck angezeigte phänomenale Befund gewährt in der Tat eine dreifache Hinblicknahme. Wenn wir ihm unter vorgängiger Festhaltung des ganzen Phänomens nachgehen, lassen sich herausheben:

1. Das *»in der Welt«;* in bezug auf dieses Moment erwächst die Aufgabe, der ontologischen Struktur von »Welt« nachzufragen und die Idee der *Weltlichkeit* als solcher zu bestimmen (vgl. Kap. 3 d. Abschn.).

2. Das *Seiende,* das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist. Gesucht wird mit ihm das, dem wir im »Wer?« nachfragen. In phänomenologischer Aufweisung soll zur Bestimmung kommen, wer im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins ist (vgl. Kap. 4 d. Abschn.).

3. Das *In-Sein* als solches; die ontologische Konstitution der Inheit selbst ist herauszustellen (vgl. Kap. 5 d. Abschn.). Jede Hebung des einen dieser Verfassungsmomente bedeutet die Mithebung der anderen, das sagt: jeweilig ein Sehen des ganzen Phänomens. Das In-der-Welt-sein ist zwar eine a priori notwendige Verfassung des Daseins, aber längst nicht ausreichend, um dessen Sein voll zu bestimmen. Vor der thematischen Einzelanalyse der drei herausgehobenen Phänomene soll eine orientierende Charakteristik des zuletzt genannten Verfassungsmomentes versucht werden.

Was besagt *In-Sein?* Den Ausdruck ergänzen wir zunächst zu In-Sein »in der Welt« und sind geneigt, dieses In-Sein zu verstehen als

»Sein in...«. Mit diesem Terminus wird die Seinsart eines Seienden genannt, das »in« einem anderen ist wie das Wasser »im« Glas, das Kleid »im« Schrank. Wir meinen mit dem »in« das Seinsverhältnis zweier »im« Raum ausgedehnter Seienden zueinander in Bezug auf ihren Ort in diesem Raum. Wasser und Glas, Kleid und Schrank sind beide in gleicher Weise »im« Raum »an« einem Ort. Dieses Seinsverhältnis läßt sich erweitern, z. B.: Die Bank im Hörsaal, der Hörsaal in der Universität, die Universität in der Stadt usw. bis zu: Die Bank »im Weltraum«. Diese Seienden, deren »In«-einandersein so bestimmt werden kann, haben alle dieselbe Seinsart des Vorhandenseins als »innerhalb« der Welt vorkommende Dinge. Das Vorhandensein »in« einem Vorhandenen, das Mitvorhandensein mit etwas von derselben Seinsart im Sinne eines bestimmten Ortsverhältnisses sind ontologische Charaktere, die wir *kategoriale* nennen, solche, die zu Seiendem von nicht daseinsmäßiger Seinsart gehören.

In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein *Existenzial.* Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) »in« einem vorhandenen Seienden. Das In-Sein meint so wenig ein räumliches »Ineinander« Vorhandener, als »in« ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet[1]; »in« stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; »an« bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck »bin« hängt zusammen mit »bei«; »ich bin« besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei ... der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des »ich bin«, d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit... *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.*

Das »Sein bei« der Welt, in dem noch näher auszulegenden Sinne des Aufgehens in der Welt, ist ein im In-Sein fundiertes Existenzial. Weil es in diesen Analysen um das *Sehen* einer ursprünglichen Seinsstruktur des Daseins geht, deren phänomenalem Gehalt gemäß die Seinsbegriffe artikuliert werden müssen, und weil diese Struktur durch die überkommenen ontologischen Kategorien grundsätzlich nicht

---

[1] Vgl. *Jakob Grimm,* Kleinere Schriften, Bd. VII, S. 247.

faßbar ist, soll auch dieses »Sein bei« noch näher gebracht werden. Wir wählen wieder den Weg der Abhebung gegen ein ontologisch wesenhaft anderes – d. h. kategoriales Seinsverhältnis, das wir sprachlich mit denselben Mitteln ausdrücken. Solche phänomenalen Vergegenwärtigungen leicht verwischbarer fundamentaler ontologischer Unterschiede müssen *ausdrücklich* vollzogen werden, selbst auf die Gefahr hin, »Selbstverständliches« zu erörtern. Der Stand der ontologischen Analytik zeigt jedoch, daß wir diese Selbstverständlichkeiten längst nicht zureichend »im Griff« und noch seltener in ihrem Seinssinn ausgelegt haben und noch weniger die angemessenen Strukturbegriffe in sicherer Prägung besitzen.

Das »Sein bei« der Welt als Existenzial meint nie so etwas wie das Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen. Es gibt nicht so etwas wie das »Nebeneinander« eines Seienden, genannt »Dasein«, mit anderem Seienden, genannt »Welt«. Das Beisammen zweier Vorhandener pflegen wir allerdings sprachlich zuweilen z. B. so auszudrücken: »Der Tisch steht ›bei‹ der Tür«, »der Stuhl ›berührt‹ die Wand«. Von einem »Berühren« kann streng genommen nie die Rede sein und zwar nicht deshalb, weil am Ende immer bei genauer Nachprüfung sich ein Zwischenraum zwischen Stuhl und Wand feststellen läßt, sondern weil der Stuhl grundsätzlich nicht, und wäre der Zwischenraum gleich Null, die Wand berühren kann. Voraussetzung dafür wäre, daß die Wand »für« den Stuhl *begegnen* könnte. Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat – wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden. Zwei Seiende, die innerhalb der Welt vorhanden und überdies an ihnen selbst *weltlos* sind, können sich nie »berühren«, keines kann *»bei«* dem andern *»sein«*. Der Zusatz: »die überdies weltlos sind«, darf nicht fehlen, weil auch Seiendes, das nicht weltlos ist, z. B. das Dasein selbst, »in« der Welt vorhanden ist, genauer gesprochen: mit einem gewissen Recht in gewissen Grenzen als nur Vorhandenes *aufgefaßt* werden *kann*. Hierzu ist ein völliges Absehen von, bzw. Nichtsehen der existenzialen Verfassung des In-Seins notwendig Mit dieser möglichen Auffassung des »Daseins« als eines Vorhandenen und nur noch Vorhandenen darf aber nicht eine dem Dasein *eigene* Weise von »Vorhandenheit« zusammengeworfen werden. Diese Vorhandenheit wird nicht zugänglich im Absehen von den spezifischen Daseinsstrukturen, sondern nur im vorherigen Verstehen ihrer. Dasein versteht sein eigenstes Sein im

Sinne eines gewissen »tatsächlichen Vorhandenseins«.[1] Und doch ist die »Tatsächlichkeit« der Tatsache des eigenen Daseins ontologisch grundverschieden vom tatsächlichen Vorkommen einer Gesteinsart. Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*. Die verwickelte Struktur dieser Seinsbestimmtheit ist selbst *als Problem* nur erst faßbar im Lichte der schon herausgearbeiteten existenzialen Grundverfassungen des Daseins. Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines »innerweltlichen« Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem »Geschick« verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.

Zunächst gilt es nur, den ontologischen Unterschied zwischen dem In-Sein als Existenzial und der »Inwendigkeit« von Vorhandenem untereinander als Kategorie zu sehen. Wenn wir so das In-Sein abgrenzen, dann wird damit nicht jede Art von »Räumlichkeit« dem Dasein abgesprochen. Im Gegenteil: Das Dasein hat selbst ein eigenes »Im-Raum-sein«, das aber seinerseits nur möglich ist *auf dem Grunde des In-der-Welt-seins überhaupt*. Das In-Sein kann daher ontologisch auch nicht durch eine ontische Charakteristik verdeutlicht werden, daß man etwa sagt: Das In-Sein in einer Welt ist eine geistige Eigenschaft, und die »Räumlichkeit« des Menschen ist eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, die immer zugleich durch Körperlichkeit »fundiert« wird. Damit steht man wieder bei einem Zusammen-vorhanden-sein eines so beschaffenen Geistdinges mit einem Körperding, und das Sein des so zusammengesetzten Seienden als solches bleibt erst recht dunkel. Das Verständnis des In-der-Welt-seins als Wesensstruktur des Daseins ermöglicht erst die Einsicht in die *existenziale Räumlichkeit* des Daseins. Sie bewahrt vor einem Nichtsehen bzw. vorgängigen Wegstreichen dieser Struktur, welches Wegstreichen nicht ontologisch, wohl aber »metaphysisch« motiviert ist in der naiven Meinung, der Mensch sei zunächst ein geistiges Ding, das dann nachträglich »in« einen Raum versetzt wird.

Das In-der-Welt-sein des Daseins hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zersplittert. Die Mannigfaltigkeit solcher Weisen des In-Seins läßt sich exemplarisch durch folgende Aufzählung anzeigen: zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, bespre-

[1] Vgl. § 29.

chen, bestimmen ... Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des *Besorgens.* Weisen des Besorgens sind auch die *defizienten* Modi des Unterlassens, Versäumens, Verzichtens, Ausruhens, alle Modi des »Nur noch« in bezug auf Möglichkeiten des Besorgens. Der Titel »Besorgen« hat zunächst seine vorwissenschaftliche Bedeutung und kann besagen: etwas ausführen, erledigen, »ins Reine bringen«. Der Ausdruck kann auch meinen: sich etwas besorgen im Sinne von »sich etwas verschaffen«. Ferner gebrauchen wir den Ausdruck auch noch in einer charakteristischen Wendung: ich besorge, daß das Unternehmen mißlingt. »Besorgen« meint hier so etwas wie befürchten. Gegenüber diesen vorwissenschaftlichen, ontischen Bedeutungen wird der Ausdruck »Besorgen« in der vorliegenden Untersuchung als ontologischer Terminus (Existenzial) gebraucht als Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins. Der Titel ist nicht deshalb gewählt, weil etwa das Dasein zunächst und in großem Ausmaß ökonomisch und »praktisch« ist, sondern weil das Sein des Daseins selbst als *Sorge* sichtbar gemacht werden soll. Dieser Ausdruck ist wiederum als ontologischer Strukturbegriff zu fassen (vgl. Kap. 6 d. Abschn.). Der Ausdruck hat nichts zu tun mit »Mühsal«, »Trübsinn« und »Lebenssorge«, die ontisch in jedem Dasein vorfindlich sind. Dergleichen ist ontisch nur möglich ebenso wie »Sorglosigkeit« und »Heiterkeit«, weil Dasein *ontologisch* verstanden Sorge ist. Weil zu Dasein wesenhaft das In-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesenhaft Besorgen.

Das In-Sein ist nach dem Gesagten keine »Eigenschaft«, die es zuweilen hat, zuweilen auch nicht, *ohne* die es *sein* könnte so gut wie mit ihr. Der Mensch »ist« nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur »Welt«, die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie »zunächst« ein gleichsam in-seins-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine »Beziehung« zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, *weil* Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist. Diese Seinsverfassung entsteht nicht erst dadurch, daß außer dem Seienden vom Charakter des Daseins noch anderes Seiendes vorhanden ist und mit diesem zusammentrifft. »Zusammentreffen« kann dieses andere Seiende »mit« dem Dasein nur, sofern es überhaupt innerhalb einer *Welt* sich von ihm selbst her zu zeigen vermag.

Die heute vielgebrauchte Rede »der Mensch hat seine Umwelt« besagt ontologisch solange nichts, als dieses »Haben« unbestimmt bleibt. Das »Haben« ist seiner Möglichkeit nach fundiert in der existenzia-

len Verfassung des In-Seins. Als in dieser Weise wesenhaft Seiendes kann das Dasein das umweltlich begegnende Seiende ausdrücklich entdecken, darum wissen, darüber verfügen, die »Welt« *haben*. Die ontisch triviale Rede vom »Haben einer Umwelt« ist ontologisch ein Problem. Es lösen, verlangt nichts anderes, als zuvor das Sein des Daseins ontologisch zureichend bestimmen. Wenn in der Biologie – vor allem wieder seit *K. E. v. Baer* – von dieser Seinsverfassung Gebrauch gemacht wird, dann darf man nicht für den philosophischen Gebrauch derselben auf »Biologismus« schließen. Denn auch Biologie kann als positive Wissenschaft diese Struktur nie finden und bestimmen – sie muß sie voraussetzen und ständig von ihr Gebrauch machen. Die Struktur selbst kann aber auch als Apriori des thematischen Gegenstandes der Biologie philosophisch nur expliziert werden, wenn sie zuvor als Daseinsstruktur begriffen ist. Aus der Orientierung an der so begriffenen ontologischen Struktur kann erst auf dem Wege der Privation die Seinsverfassung von »Leben« apriorisch umgrenzt werden. Ontisch sowohl wie ontologisch hat das In-der-Welt-sein als Besorgen den Vorrang. In der Analytik des Daseins erfährt diese Struktur ihre grundlegende Interpretation.

Aber bewegt sich die bisher gegebene Bestimmung dieser Seinsverfassung nicht ausschließlich in negativen Aussagen? Wir hören immer nur, was dieses angeblich so fundamentale In-Sein *nicht* ist. In der Tat. Aber dieses Vorwalten der negativen Charakteristik ist kein Zufall. Sie bekundet vielmehr selbst die Eigentümlichkeit des Phänomens und ist dadurch in einem echten, dem Phänomen selbst angemessenen Sinne positiv. Der phänomenologische Aufweis des In-der-Welt-Seins hat den Charakter der Zurückweisung von Verstellungen und Verdeckungen, *weil* dieses Phänomen immer schon in jedem Dasein in gewisser Weise selbst »gesehen« wird. Und das ist so, *weil* es eine Grundverfassung des Daseins ausmacht, mit seinem Sein für sein Seinsverständnis je schon erschlossen ist. Das Phänomen ist aber auch zumeist immer schon ebenso gründlich mißdeutet oder ontologisch ungenügend ausgelegt. Allein dieses ›in gewisser Weise Sehen und doch zumeist Mißdeuten‹ gründet selbst in nichts anderem als in dieser Seinsverfassung des Daseins selbst, gemäß derer es sich selbst – und d. h. auch sein In-der-Welt-sein – ontologisch zunächst von *dem* Seienden und dessen Sein her versteht, das es selbst *nicht* ist, das ihm aber »innerhalb« seiner Welt begegnet.

Im Dasein selbst und für es ist diese Seinsverfassung immer schon irgendwie bekannt. Soll sie nun erkannt werden, dann nimmt das in

solcher Aufgabe ausdrückliche *Erkennen* gerade *sich selbst* – als Welterkennen zur exemplarischen Beziehung der »Seele« zur Welt. Das Erkennen von Welt (νοεῖν), bzw. das Ansprechen und Besprechen von »Welt« (λόγος) fungiert deshalb als der primäre Modus des In-der-Welt-Sems, ohne daß dieses als solches begriffen wird. Weil nun aber diese Seinsstruktur ontologisch unzugänglich bleibt, aber doch ontisch erfahren ist als »Beziehung« zwischen Seiendem (Welt) und Seiendem (Seele) und weil Sein zunächst verstanden wird im ontologischen Anhalt am Seienden als innerweltlichem Seienden, wird versucht, diese Beziehung zwischen den genannten Seienden auf dem Grunde dieser Seienden und im Sinne ihres Seins, d. h. als Vorhandensein zu begreifen. Das In-der-Welt-sein wird – obzwar vorphänomenologisch erfahren und gekannt – auf dem Wege einer ontologisch unangemessenen Auslegung *unsichtbar*. Man kennt die Daseinsverfassung jetzt nur noch – und zwar als etwas Selbstverständliches – in der Prägung durch die unangemessene Auslegung. Dergestalt wird sie dann zum »evidenten« Ausgangspunkt für die Probleme der Erkenntnistheorie oder »Metaphysik der Erkenntnis«. Denn was ist selbstverständlicher, als daß sich ein »Subjekt« auf ein »Objekt« bezieht und umgekehrt? Diese »Subjekt-Objekt-Beziehung« muß vorausgesetzt werden. Das bleibt aber eine – obzwar in ihrer Faktizität unantastbare – doch gerade deshalb recht verhängnisvolle Voraussetzung, wenn ihre ontologische Notwendigkeit und vor allem ihr ontologischer Sinn im Dunkel gelassen werden.

Weil das Welterkennen zumeist und ausschließlich das Phänomen des In-Seins exemplarisch vertritt und nicht nur für die Erkenntnistheorie – denn das praktische Verhalten ist verstanden als das *»nicht«*- und »atheoretische« Verhalten –, weil durch diesen Vorrang des Erkennens das Verständnis seiner eigensten Seinsart mißleitet wird, soll das In-der-Welt-sein im Hinblick auf das Welterkennen noch schärfer herausgestellt und es selbst als existenziale »Modalität« des In-Seins sichtbar gemacht werden.

§ 13. Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen

Wenn das In-der-Welt-sein eine Grundverfassung des Daseins ist, darin es sich nicht nur überhaupt, sondern im Modus der Alltäglichkeit vorzüglich bewegt, dann muß es auch immer schon ontisch erfahren sein. Ein totales Verhülltbleiben wäre unverständlich, zumal

das Dasein über ein Seinsverständnis seiner selbst verfügt, mag es noch so unbestimmt fungieren. Sobald aber das »Phänomen des Welterkennens« selbst erfaßt wurde, geriet es auch schon in eine »äußerliche«, formale Auslegung. Der Index dafür ist die heute noch übliche Ansetzung von Erkennen als einer »Beziehung zwischen Subjekt und Objekt«, die so viel »Wahrheit« als Leerheit in sich birgt. Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt.

Selbst wenn es anginge, das In-Sein ontologisch primär aus dem *erkennenden* In-der-Welt-sein zu bestimmen, dann läge auch darin als erste geforderte Aufgabe die phänomenale Charakteristik des Erkennens als eines Seins in und zur Welt. Wenn über dieses Seinsverhältnis reflektiert wird, ist zunächst gegeben ein Seiendes, genannt Natur, als das, was erkannt wird. An diesem Seienden ist das Erkennen selbst nicht anzutreffen. Wenn es überhaupt »ist«, dann gehört es einzig dem Seienden zu, das erkennt. Aber auch an diesem Seienden, dem Menschending, ist das Erkennen nicht vorhanden. In jedem Falle ist es nicht so äußerlich feststellbar wie etwa leibliche Eigenschaften. Sofern nun das Erkennen diesem Seienden zugehört, aber nicht äußerliche Beschaffenheit ist, muß es »innen« sein. Je eindeutiger man nun festhält, daß das Erkennen zunächst und eigentlich »drinnen« ist, ja überhaupt nichts von der Seinsart eines physischen und psychischen Seienden hat, um so voraussetzungsloser glaubt man in der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und der Aufklärung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt vorzugehen. Denn nunmehr erst kann ein Problem entstehen, die Frage nämlich: wie kommt dieses erkennende Subjekt aus seiner inneren »Sphäre« hinaus in eine »andere und äußere«, wie kann das Erkennen überhaupt einen Gegenstand haben, wie muß der Gegenstand selbst gedacht werden, damit am Ende das Subjekt ihn erkennt, ohne daß es den Sprung in eine andere Sphäre zu wagen braucht? Bei diesem vielfach variierenden Ansatz unterbleibt aber durchgängig die Frage nach der Seinsart dieses erkennenden Subjekts, dessen Seinsweise man doch ständig unausgesprochen immer schon im Thema hat, wenn über sein Erkennen gehandelt wird. Zwar hört man jeweils die Versicherung, das Innen und die »innere Sphäre« des Subjekts sei gewiß nicht gedacht wie ein »Kasten« oder ein »Gehäuse«. Was das »Innen« der Immanenz aber positiv bedeutet, darin das Erkennen zunächst eingeschlossen ist, und wie der Seinscharakter dieses »Innenseins« des Erkennens in der Seinsart des Subjekts gründet, darüber herrscht Schweigen. Wie immer aber auch diese Innensphäre ausgelegt werden mag, sofern nur die Frage gestellt wird, wie das Erkennen aus ihr »hinaus« ge-

lange und eine »Transzendenz« gewinne, kommt an den Tag, daß man das Erkennen problematisch findet, ohne zuvor geklärt zu haben, wie und was dieses Erkennen denn überhaupt sei, das solche Rätsel aufgibt.

In diesem Ansatz bleibt man blind gegenüber dem, was mit der vorläufigsten Thematisierung des Erkenntnisphänomens schon unausdrücklich mitgesagt wird: Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung. Diesem Hinweis auf den phänomenalen Befund – *Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins* – möchte man entgegenhalten: mit einer solchen Interpretation des Erkennens wird aber doch das Erkenntnisproblem vernichtet; was soll denn noch gefragt werden, wenn man *voraussetzt,* das Erkennen sei schon bei seiner Welt, die es doch erst im Transzendieren des Subjekts erreichen soll? Davon abgesehen, daß in der letztformulierten Frage wieder der phänomenal unausgewiesene, konstruktive »Standpunkt« zum Vorschein kommt, welche Instanz entscheidet denn darüber, *ob* und *in welchem Sinne* ein Erkenntnisproblem bestehen soll, was anderes als das Phänomen des Erkennens selbst und die Seinsart des Erkennenden?

Wenn wir jetzt darnach fragen, was sich an dem phänomenalen Befund des Erkennens selbst zeigt, dann ist festzuhalten, daß das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert. Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen. Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt *benommen.* Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei... *Auf dem Grunde* dieser Seinsart zur Welt, die das inner weltlich begegnende Seiende nur noch in seinem puren *Aussehen* (εἶδος) begegnen läßt, und *als* Modus dieser Seinsart ist ein ausdrückliches Hinsehen auf das so Begegnende möglich. Dieses *Hinsehen* ist jeweils eine bestimmte Richtungnahme auf..., ein Anvisieren des Vorhandenen. Es entnimmt dem begegnenden Seienden im Vorhinein einen »Gesichtspunkt«. Solches Hinsehen kommt selbst in den Modus eines eigenständigen Sichaufhaltens bei dem innerweltlichen Seienden. In sogeartetem *»Aufenthalt«* – als dem Sichenthalten von jeglicher Hantierung und Nutzung – vollzieht sich das *Vernehmen* des Vorhande-

nen. Das Vernehmen hat die Vollzugsart des *Ansprechens* und *Besprechens* von etwas als etwas. Auf dem Boden dieses *Auslegens* im weitesten Sinne wird das Vernehmen zum *Bestimmen.* Das Vernommene und Bestimmte kann in Sätzen ausgesprochen, als solches *Ausgesagtes* behalten und verwahrt werden. Dieses vernehmende Behalten einer Aussage über... ist selbst eine Weise des In-der-Welt-Seins und darf nicht als ein »Vorgang« interpretiert werden, durch den sich ein Subjekt Vorstellungen von etwas beschafft, die als so angeeignete »drinnen« aufbewahrt bleiben, bezüglich derer dann gelegentlich die Frage entstehen kann, wie sie mit der Wirklichkeit »übereinstimmen«.

Im Sichrichten auf... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon »draußen« bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem »Draußen-sein« beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne »drinnen«, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das »Gehäuse« des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten *bleibt* das erkennende Dasein *als Dasein draußen.* Im »bloßen« Wissen um einen Seinszusammenhang des Seienden, im »nur« Vorstellen seiner, im »lediglich« daran »denken« bin ich nicht weniger beim Seienden draußen in der Welt als bei einem *originären* Erfassen. Selbst das Vergessen von etwas, in dem scheinbar jede Seinsbeziehung zu dem vormals Erkannten ausgelöscht ist, muß *als eine Modifikation des ursprünglichen In-Seins* begriffen werden, in gleicher Weise alle Täuschung und jeder Irrtum.

Der aufgezeigte Fundierungszusammenhang der für das Welterkennen konstitutiven Modi des In-der-Welt-seins macht deutlich: im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen *Seinsstand* zu der im Dasein je schon entdeckten Welt. Diese neue Seinsmöglichkeit kann sich eigenständig ausbilden, zur Aufgabe werden und als Wissenschaft die Führung übernehmen für das In-der-Welt-sein. Das Erkennen *schafft* aber weder allererst ein »commercium« des Subjekts mit einer Welt, noch *entsteht* dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins. Daher verlangt das In-der-Welt-sein als Grundverfassung eine *vorgängige* Interpretation.

Drittes Kapitel
Die Weltlichkeit der Welt

§ 14. Die Idee der Weltlichkeit der Welt überhaupt

Das In-der-Welt-sein soll zuerst hinsichtlich des Strukturmoments »Welt« sichtbar gemacht werden. Die Bewerkstelligung dieser Aufgabe scheint leicht und so trivial zu sein, daß man immer noch glaubt, sich ihrer entschlagen zu dürfen. Was kann es besagen, »die Welt« als Phänomen beschreiben? Sehen lassen, was sich an »Seiendem« innerhalb der Welt zeigt. Der erste Schritt ist dabei eine Aufzählung von solchem, was es »in« der Welt gibt: Häuser, Bäume, Menschen, Berge, Gestirne. Wir können das «Aussehen« dieses Seienden *abschildern* und die Vorkommnisse an und mit ihm *erzählen.* Das bleibt aber offensichtlich ein vorphänomenologisches »Geschäft«, das phänomenologisch überhaupt nicht relevant sein kann. Die Beschreibung bleibt am Seienden haften. Sie ist ontisch. Gesucht wird aber doch das Sein. »Phänomen« im phänomenologischen Sinne wurde formal bestimmt als das, was sich als Sein und Seinsstruktur zeigt.

Die »Welt« phänomenologisch beschreiben wird demnach besagen: das Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren. Das Seiende innerhalb der Welt sind die Dinge, Naturdinge und »wertbehaftete« Dinge. Deren Dinglichkeit wird Problem; und sofern sich die Dinglichkeit der letzteren auf der Naturdinglichkeit aufbaut, ist das Sein der Naturdinge, die Natur als solche, das primäre Thema. Der alles fundierende Seinscharakter der Naturdinge, der Substanzen, ist die Substanzialität. Was macht ihren ontologischen Sinn aus? Damit haben wir die Untersuchung in eine eindeutige Fragerichtung gebracht.

Aber fragen wir hierbei ontologisch nach der »Welt«? Die gekennzeichnete Problematik ist ohne Zweifel ontologisch. Allein wenn ihr selbst die reinste Explikation des Seins der Natur gelingt, in Anmessung an die Grundaussagen, die in der mathematischen Naturwissenschaft über dieses Seiende gegeben werden, diese Ontologie trifft nie auf das Phänomen »Welt«. Natur ist selbst ein Seiendes, das innerhalb der Welt begegnet und auf verschiedenen Wegen und Stufen entdeckbar wird.

Sollen wir uns demnach zuvor an das Seiende halten, bei dem sich das Dasein zunächst und zumeist aufhält, an die »wertbehafteten« Dinge? Zeigen nicht sie »eigentlich« die Welt, in der wir leben? Viel-

leicht zeigen sie in der Tat so etwas wie »Welt« eindringlicher. Diese Dinge sind aber doch auch Seiendes »innerhalb« der Welt.

Weder die ontische Abschilderung des innerweltlichen Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden treffen als solche auf das Phänomen »Welt«. In beiden Zugangsarten zum »objektiven Sein« ist schon und zwar in verschiedener Weise »Welt« »vorausgesetzt«.

Kann am Ende »Welt« überhaupt nicht als Bestimmung des genannten Seienden angesprochen werden? Wir nennen aber doch dieses Seiende innerweltlich. Ist »Welt« gar ein Seinscharakter des Daseins? Und hat dann »zunächst« jedes Dasein seine Welt? Wird so »Welt« nicht etwas »Subjektives«? Wie soll denn noch eine »gemeinsame« Welt möglich sein, »in« der wir doch *sind?* Und wenn die Frage nach der »Welt« gestellt wird, *welche* Welt ist gemeint? Weder diese noch jene, sondern *die Weltlichkeit von Welt überhaupt.* Auf welchem Wege treffen wir dieses Phänomen an?

»Weltlichkeit« ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins. Dieses aber kennen wir als existenziale Bestimmung des Daseins. Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial. Wenn wir ontologisch nach der »Welt« fragen, dann verlassen wir keineswegs das thematische Feld der Analytik des Daseins. »Welt« ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst. Das schließt nicht aus, daß der Weg der Untersuchung des Phänomens »Welt« über das innerweltlich Seiende und sein Sein genommen werden muß. Die Aufgabe einer phänomenologischen »Beschreibung« der Welt liegt so wenig offen zutage, daß schon ihre zureichende Bestimmung wesentliche ontologische Klärungen verlangt.

Aus der durchgeführten Erwägung und häufigen Verwendung des Wortes »Welt« springt seine Vieldeutigkeit in die Augen. Die Entwirrung dieser Vieldeutigkeit kann zu einer Anzeige der in den verschiedenen Bedeutungen gemeinten Phänomene und ihres Zusammenhangs werden.

1. Welt wird als ontischer Begriff verwendet und bedeutet dann das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann.

2. Welt fungiert als ontologischer Terminus und bedeutet das Sein des unter n. 1 genannten Seienden. Und zwar kann »Welt« zum Titel der Region werden, die je eine Mannigfaltigkeit von Seiendem umspannt; z. B. bedeutet Welt soviel wie in der Rede von der »Welt«

des Mathematikers die Region der möglichen Gegenstände der Mathematik.

3. Welt kann wiederum in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein wesenhaft nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, *»worin«* ein faktisches Dasein als dieses »lebt«. Welt hat hier eine vorontologisch existenzielle Bedeutung. Hierbei bestehen wieder verschiedene Möglichkeiten: Welt meint die »öffentliche« Wir-Welt oder die »eigene« und nächste (häusliche) Umwelt.

4. Welt bezeichnet schließlich den ontologisch-existenzialen Begriff der *Weltlichkeit*. Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer »Welten«, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt. Wir nehmen den Ausdruck Welt terminologisch für die unter n. 3 fixierte Bedeutung in Anspruch. Wird er zuweilen im erstgenannten Sinne gebraucht, dann wird diese Bedeutung durch Anführungszeichen markiert.

Die Abwandlung »weltlich« meint dann terminologisch eine Seinsart des Daseins und nie eine solche des »in« der Welt vorhandenen Seienden. Dieses nennen wir weltzugehörig oder innerweltlich.

Ein Blick auf die bisherige Ontologie zeigt, daß mit dem Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins ein *Überspringen* des Phänomens der Weltlichkeit zusammengeht. Statt dessen versucht man die Welt aus dem Sein des Seienden zu interpretieren, das innerweltlich vorhanden, überdies aber zunächst gar nicht entdeckt ist, aus der Natur. Natur ist – ontologisch-kategorial verstanden – ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichen Seienden. Das Seiende als Natur kann das Dasein nur in einem bestimmten Modus seines In-der-Welt-seins entdecken. Dieses Erkennen hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt. »Natur« als der kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich begegnenden Seienden vermag nie *Weltlichkeit* verständlich zu machen. Aber auch das Phänomen »Natur« etwa im Sinne des Naturbegriffes der Romantik ist erst aus dem Weltbegriff, d. h. der Analytik des Daseins her ontologisch faßbar.

Im Hinblick auf das Problem einer ontologischen Analyse der Weltlichkeit der Welt bewegt sich die überlieferte Ontologie – wenn sie das Problem überhaupt sieht – in einer Sackgasse. Andererseits wird eine Interpretation der Weltlichkeit des Daseins und der Möglichkeiten und Arten seiner Verweltlichung zeigen müssen, *warum* das Dasein in der Seinsart des Welterkennens ontisch und ontologisch das

Phänomen der Weltlichkeit überspringt. Im Faktum dieses Überspringens liegt aber zugleich der Hinweis darauf, daß es besonderer Vorkehrungen bedarf, um für den Zugang zum Phänomen der Weltlichkeit den rechten phänomenalen Ausgang zu gewinnen, der ein Überspringen verhindert.

Die methodische Anweisung hierfür wurde schon gegeben. Das In-der-Welt-sein und sonach auch die Welt sollen im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der *nächsten* Seinsart des Daseins zum Thema der Analytik werden. Dem alltäglichen In-der-Welt-sein ist nachzugehen, und im phänomenalen Anhalt an dieses muß so etwas wie Welt in den Blick kommen.

Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die *Umwelt*. Die Untersuchung nimmt den Gang von diesem existenzialen Charakter des durchschnittlichen In-der-Welt-seins zur Idee von Weltlichkeit überhaupt. Die Weltlichkeit der Umwelt (die Umweltlichkeit) suchen wir im Durchgang durch eine ontologische Interpretation des nächstbegegnenden inner-*umweltlichen* Seienden. Der Ausdruck Umwelt enthält in dem »Um« einen Hinweis auf Räumlichkeit. Das »Umherum«, das für die Umwelt konstitutiv ist, hat jedoch keinen primär »räumlichen« Sinn. Der einer Umwelt unbestreitbar zugehörige Raumcharakter ist vielmehr erst aus der Struktur der Weltlichkeit aufzuklären. Von hier aus wird die in § 12 angezeigte Räumlichkeit des Daseins phänomenal sichtbar. Die Ontologie hat nun aber gerade versucht, von der Räumlichkeit aus das Sein der »Welt« als res extensa zu interpretieren. Die extremste Tendenz zu einer solchen Ontologie der »Welt« und zwar in der Gegenorientierung an der res cogitans, die sich weder ontisch noch ontologisch mit Dasein deckt, zeigt sich bei *Descartes*. Durch die Abgrenzung gegen diese ontologische Tendenz kann sich die hier versuchte Analyse der Weltlichkeit verdeutlichen. Sie vollzieht sich in drei Etappen: A. Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt. B. Illustrierende Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Ontologie der »Welt« bei *Descartes*. C. Das Umhafte der Umwelt und die »Räumlichkeit« des Daseins.

A. Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt

§ 15. Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden

Der phänomenologische Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den *Umgang in* der Welt und *mit* dem inner-

weltlichen Seienden nennen. Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umganges ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene »Erkenntnis« hat. Die phänomenologische Frage gilt zunächst dem Sein des in solchem Besorgen begegnenden Seienden. Zur Sicherung des hier verlangten Sehens bedarf es einer methodischen Vorbemerkung.

In der Erschließung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische, im eigentlichen Thema steht das Sein. Im Bezirk der jetzigen Analyse ist als das vorthematische Seiende das angesetzt, das im umweltlichen Besorgen sich zeigt. Dieses Seiende ist dabei nicht Gegenstand eines theoretischen »Welt«-Erkennens, es ist das Gebrauchte, Hergestellte und dgl. Als so begegnendes Seiendes kommt es vorthematisch in den Blick eines »Erkennens«, das als phänomenologisches primär auf das Sein sieht und aus dieser Thematisierung des Seins her das jeweilig Seiende mitthematisiert. Dies phänomenologische Auslegen ist demnach kein Erkennen seiender Beschaffenheiten des Seienden, sondern ein Bestimmen der Struktur seines Seins. Als Untersuchung von Sein aber wird es zum eigenständigen und ausdrücklichen Vollzug des Seinsverständnisses, das je schon zu Dasein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem »lebendig« ist. Das phänomenologisch vorthematische Seiende, hier also das Gebrauchte, in Herstellung Befindliche, wird zugänglich in einem Sichversetzen in solches Besorgen. Streng genommen ist diese Rede von einem Sichversetzen irreführend; denn in diese Seinsart des besorgenden Umgangs brauchen wir uns nicht erst zu versetzen. Das alltägliche Dasein *ist* schon immer in dieser Weise, z.B.: die Tür öffnend, mache ich Gebrauch von der Klinke. Die Gewinnung des phänomenologischen Zugangs zu dem so begegnenden Seienden besteht vielmehr in der Abdrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen, die das Phänomen eines solchen »Besorgens« überhaupt verdecken und in eins damit erst recht das Seiende, *wie* es von ihm selbst her *im* Besorgen für es begegnet. Diese verfänglichen Mißgriffe werden deutlich, wenn wir jetzt untersuchend fragen: welches Seiende soll Vorthema werden und als vorphänomenaler Boden festgestellt sein?

Man antwortet: die Dinge. Aber mit dieser selbstverständlichen Antwort ist der gesuchte vorphänomenale Boden vielleicht schon verfehlt. Denn in diesem Ansprechen des Seienden als »Ding« (res) liegt

eine unausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik. Die von solchem Seienden zum Sein weiterfragende Analyse trifft auf Dinglichkeit und Realität. Die ontologische Explikation findet so fortschreitend Seinscharaktere wie Substanzialität, Materialität, Ausgedehntheit, Nebeneinander... Aber das im Besorgen begegnende Seiende ist in diesem Sein auch vorontologisch zunächst verborgen. Mit der Nennung von Dingen als dem »zunächst gegebenen« Seienden geht man ontologisch fehl, obzwar man ontisch etwas anderes meint. Was man eigentlich meint, bleibt unbestimmt. Oder aber man charakterisiert diese »Dinge« als »wertbehaftete« Dinge. Was besagt ontologisch Wert? Wie ist dieses »Haften« und Behaftetsein kategorial zu fassen? Von der Dunkelheit dieser Struktur einer Wertbehaftetheit abgesehen, ist der phänomenale Seinscharakter des im besorgenden Umgang Begegnenden damit getroffen?

Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die »Dinge«: πράγματα, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (πρᾶξις) zu tun hat. Sie ließen aber ontologisch gerade den spezifisch »pragmatischen« Charakter der πράγματα im Dunkeln und bestimmten sie »zunächst« als »bloße Dinge«. Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*. Im Umgang sind vorfindlich Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Meßzeug. Die Seinsart von Zeug ist herauszustellen. Das geschieht am Leitfaden der vorherigen Umgrenzung dessen, was ein Zeug zu Zeug macht, der Zeughaftigkeit.

Ein Zeug »ist« strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesenhaft »etwas, um zu... «. Die verschiedenen Weisen des »Um-zu« wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur »Um-zu« liegt eine *Verweisung* von etwas auf etwas. Das mit diesem Titel angezeigte Phänomen kann erst in den folgenden Analysen in seiner ontologischen Genesis sichtbar gemacht werden. Vorläufig gilt es, eine Verweisungsmannigfaltigkeit phänomenal in den Blick zu bekommen. Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer *aus* der Zugehörigkeit zu anderem Zeug: Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer. Diese »Dinge« zeigen sich nie zunächst für sich, um dann als Summe von Realem ein Zimmer auszufüllen. Das Nächstbegegnende, obzwar nicht thematisch Erfaßte, ist das Zimmer, und dieses wiederum nicht als das »Zwischen den vier Wänden« in einem geometrischen räumlichen Sinne – sondern als Wohnzeug. Aus ihm heraus zeigt sich die »Einrichtung«, in

dieser das jeweilige »einzelne« Zeug. *Vor* diesem ist je schon eine Zeugganzheit entdeckt.

Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z. B. das Hämmern mit dem Hammer, *erfaßt* weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche. Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist. In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische »Handlichkeit« des Hammers. Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit. Nur weil Zeug *dieses* »An-sich-sein« hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar. Das schärfste Nur-noch-*hinsehen* auf das so und so beschaffene »Aussehen« von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken. Der nur »theoretisch« hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit. Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Dinghaftigkeit verleiht. Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des »Um-zu«. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht.*

Das »praktische« Verhalten ist nicht »atheoretisch« im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln *seine* Sicht hat. Das theoretische Verhalten ist unumsichtiges Nur-hinsehen. Das Hinsehen ist, weil unumsichtig, nicht regellos, seinen Kanon bildet es sich in der *Methode.*

Das Zuhandene ist weder überhaupt theoretisch erfaßt, noch ist es selbst für die Umsicht zunächst umsichtig thematisch. Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein. Das, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk, das jeweilig Herzu-

stellende, ist das primär Besorgte und daher auch Zuhandene. Das Werk trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb derer das Zeug begegnet.

Das herzustellende Werk als das *Wozu* von Hammer, Hobel, Nadel hat seinerseits die Seinsart des Zeugs. Der herzustellende Schuh ist zum Tragen (Schuhzeug), die verfertigte Uhr zur Zeitablesung. Das im besorgenden Umgang vornehmlich begegnende Werk – das in Arbeit befindliche – läßt in seiner ihm wesenhaft zugehörigen Verwendbarkeit je schon mitbegegnen das Wozu *seiner* Verwendbarkeit. Das bestellte Werk ist seinerseits nur auf dem Grunde seines Gebrauchs und des in diesem entdeckten Verweisungszusammenhanges von Seiendem.

Das herzustellende Werk ist aber nicht allein verwendbar für..., das Herstellen selbst ist je ein Verwenden *von* etwas für etwas. Im Werk liegt zugleich die Verweisung auf »Materialien«. Es ist angewiesen auf Leder, Faden, Nägel u. dgl. Leder wiederum ist hergestellt aus Häuten. Diese sind Tieren abgenommen, die von anderen gezüchtet werden. Tiere kommen innerhalb der Welt auch ohne Züchtung vor, und auch bei dieser stellt sich dieses Seiende in gewisser Weise selbst her. In der Umwelt wird demnach auch Seiendes zugänglich, das an ihm selbst herstellungsunbedürftig, immer schon zuhanden ist. Hammer, Zange, Nagel verweisen an ihnen selbst auf – sie bestehen aus – Stahl, Eisen, Erz, Gestein, Holz. Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die »Natur« mitentdeckt, die »Natur« im Lichte der Naturprodukte.

Natur darf aber hier nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden – auch nicht als *Naturmacht*. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind »in den Segeln«. Mit der entdeckten »Umwelt« begegnet die so entdeckte »Natur«. Von deren Seinsart als zuhandener kann abgesehen, sie selbst lediglich in ihrer puren Vorhandenheit entdeckt und bestimmt werden. Diesem Naturentdecken bleibt aber auch die Natur als das, was »webt und strebt«, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen. Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte »Entspringen« eines Flusses ist nicht die »Quelle im Grund«.

Das hergestellte Werk verweist nicht nur auf das Wozu seiner Verwendbarkeit und das Woraus seines Bestehens, in einfachen handwerklichen Zuständen liegt in ihm zugleich die Verweisung auf den Träger und Benutzer. Das Werk wird ihm auf den Leib zugeschnitten,

er »ist« im Entstehen des Werkes mit dabei. In der Herstellung von Dutzendware fehlt diese konstitutive Verweisung keineswegs; sie ist nur unbestimmt, zeigt auf Beliebige, den Durchschnitt. Mit dem Werk begegnet demnach nicht allein Seiendes, das zuhanden ist, sondern auch Seiendes von der Seinsart das Daseins, dem das Hergestellte in seinem Besorgen zuhanden wird; in eins damit begegnet die Welt, in der die Träger und Verbraucher leben, die zugleich die unsere ist. Das je besorgte Werk ist nicht nur in der häuslichen Welt der Werkstatt etwa zuhanden, sondern in der *öffentlichen Welt.* Mit dieser ist die *Umweltnatur* entdeckt und jedem zugänglich. In den Wegen, Straßen, Brücken, Gebäuden ist durch das Besorgen die Natur in bestimmter Richtung entdeckt. Ein gedeckter Bahnsteig trägt dem Unwetter Rechnung, die öffentlichen Beleuchtungsanlagen der Dunkelheit, d. h. dem spezifischen Wechsel der An- und Abwesenheit der Tageshelle, dem »Stand der Sonne«. In den Uhren ist je einer bestimmten Konstellation im Weltsystem Rechnung getragen. Wenn wir auf die Uhr sehen, machen wir unausdrücklich Gebrauch vom »Stand der Sonne«, darnach die amtliche astronomische Regelung der Zeitmessung ausgeführt wird. Im Gebrauch des zunächst und unauffällig zuhandenen Uhrzeugs ist die Umweltnatur mitzuhanden. Es gehört zum Wesen der Entdeckungsfunktion des jeweiligen besorgenden Aufgehens in der nächsten Werkwelt, daß je nach der Art des Aufgehens darin das im Werk, d. h. seinen konstitutiven Verweisungen, mit beigebrachte innerweltliche Seiende in verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit, in verschiedener Weite des umsichtigen Vordringens entdeckbar bleibt. Die Seinsart dieses Seienden ist die Zuhandenheit. Sie darf jedoch nicht als bloßer Auffassungscharakter verstanden werden, als würden dem zunächst begegnenden »Seienden« solche »Aspekte« aufgeredet, als würde ein zunächst an sich vorhandener Weltstoff in dieser Weise »subjektiv gefärbt«. Eine so gerichtete Interpretation übersieht, daß hierfür das Seiende zuvor als pures Vorhandenes verstanden und entdeckt sein und in der Folge des entdeckenden und aneignenden Umgangs mit der »Welt« Vorrang und Führung haben müßte. Das widerstreitet aber schon dem ontologischen Sinn des Erkennens, das wir als *fundierten* Modus des In-der-Welt-seins aufgezeigt haben. Dieses dringt erst *über* das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor. *Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist.* Aber Zuhandenes »gibt es« doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem. Folgt aber – diese These einmal zugestanden – hieraus, daß Zuhandenheit ontologisch in Vorhandenheit fundiert ist?

Aber mag auch in der weiterdringenden ontologischen Interpretation die Zuhandenheit sich als Seinsart des innerweltlich zunächst entdeckten Seienden bewähren, mag sogar ihre Ursprünglichkeit gegenüber der puren Vorhandenheit sich erweisen lassen – ist denn mit dem bislang Explizierten das Geringste für das ontologische Verständnis des Weltphänomens gewonnen? Welt haben wir bei der Interpretation dieses innerweltlich Seienden doch immer schon »vorausgesetzt«. Die Zusammenfügung dieses Seienden ergibt doch nicht als die Summe so etwas wie »Welt«. Führt denn überhaupt vom Sein dieses Seienden ein Weg zur Aufweisung des Weltphänomens?[1]

§ 16. Die am innerweltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt

Welt ist selbst nicht ein innerweltlich Seiendes, und doch bestimmt sie dieses Seiende so sehr, daß es nur begegnen und entdecktes Seiendes in seinem Sein sich zeigen kann, sofern es Welt »gibt«. Aber wie »gibt es« Welt? Wenn das Dasein ontisch durch das In-der-Welt-sein konstituiert ist und zu seinem Sein ebenso wesenhaft ein Seinsverständnis seines Selbst gehört, mag es noch so unbestimmt sein, hat es dann nicht ein Verständnis von Welt, ein vorontologisches Verständnis, das zwar expliziter ontologischer Einsichten entbehrt und entbehren kann? Zeigt sich für das besorgende In-der-Welt-sein mit dem innerweltlich begegnenden Seienden, d. h. dessen Innerweltlichkeit, nicht so etwas wie Welt? Kommt dieses Phänomen nicht in einen vorphänomenologischen Blick, steht es nicht schon immer in einem solchen, ohne eine thematisch ontologische Interpretation zu fordern? Hat das Dasein selbst im Umkreis seines besorgenden Aufgehens bei dem zuhandenen Zeug eine Seinsmöglichkeit, in der ihm *mit* dem besorgten innerweltlichen Seienden in gewisser Weise dessen Weltlichkeit aufleuchtet?

Wenn sich solche Seinsmöglichkeiten des Daseins innerhalb des besorgenden Umgangs aufzeigen lassen, dann öffnet sich ein Weg, dem so aufleuchtenden Phänomen nachzugehen und zu versuchen, es gleichsam zu »stellen« und auf seine an ihm sich zeigenden Strukturen zu befragen.

[1] Der Verf. darf bemerken, daß er die Umweltanalyse und überhaupt die »Hermeneutik der Faktizität« des Daseins seit dem W. S. 1919/20 wiederholt in seinen Vorlesungen mitgeteilt hat.

Zur Alltäglichkeit des In-der-Welt-seins gehören Modi des Besorgens, die das besorgte Seiende so begegnen lassen, daß dabei die Weltmäßigkeit des Innerweltlichen zum Vorschein kommt. Das nächstzuhandene Seiende kann im Besorgen als unverwendbar, als nicht zugerichtet für seine bestimmte Verwendung angetroffen werden. Werkzeug stellt sich als beschädigt heraus, das Material als ungeeignet. *Zeug* ist hierbei in jedem Falle zuhanden. Was aber die Unverwendbarkeit entdeckt, ist nicht das hinsehende Feststellen von Eigenschaften, sondern die Umsicht des gebrauchenden Umgangs. In solchem Entdecken der Unverwendbarkeit fällt das Zeug auf. Das *Auffallen* gibt das zuhandene Zeug in einer gewissen Unzuhandenheit. Darin liegt aber: das Unbrauchbare liegt nur da –, es zeigt sich als Zeugding, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so aussehendes ständig auch vorhanden war. Die pure Vorhandenheit meldet sich am Zeug, um sich jedoch wieder in die Zuhandenheit des Besorgten, d. h. des in der Wiederinstandsetzung Befindlichen, zurückzuziehen. Diese Vorhandenheit des Unbrauchbaren entbehrt noch nicht schlechthin jeder Zuhandenheit, das *so* vorhandene Zeug ist noch nicht ein nur irgendwo vorkommendes Ding. Die Beschädigung des Zeugs ist noch nicht eine bloße Dingveränderung, ein lediglich vorkommender Wechsel von Eigenschaften an einem Vorhandenen.

Der besorgende Umgang stößt aber nicht nur auf Unverwendbares *innerhalb* des je schon Zuhandenen, er findet auch solches, das fehlt, was nicht nur nicht »handlich«, sondern überhaupt nicht »zur Hand ist«. Ein Vermissen von dieser Art entdeckt wieder als Vorfinden eines Unzuhandenen das Zuhandene in einem gewissen Nurvorhandensein. Das Zuhandene kommt im Bemerken von Unzuhandenem in den Modus der *Aufdringlichkeit*. Je dringlicher das Fehlende gebraucht wird, je eigentlicher es in seiner Unzuhandenheit begegnet, um so aufdringlicher wird das Zuhandene, so zwar, daß es den Charakter der Zuhandenheit zu verlieren scheint. Es enthüllt sich als nur noch Vorhandenes, das ohne das Fehlende nicht von der Stelle gebracht werden kann. Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen.

Im Umgang mit der besorgten Welt kann Unzuhandenes begegnen nicht nur im Sinne des Unverwendbaren oder des schlechthin Fehlenden, sondern als Unzuhandenes, das gerade *nicht* fehlt und *nicht* unverwendbar ist, das aber dem Besorgen »im Wege liegt«. Das, woran das Besorgen sich nicht kehren kann, dafür es »keine Zeit« hat, ist *Un*zuhandenes in der Weise des Nichthergehörigen, des Unerledigten.

Dieses Unzuhandene stört und macht die Aufsässigkeit des zunächst und zuvor zu Besorgenden sichtbar. Mit dieser Aufsässigkeit kündigt sich in neuer Weise die Vorhandenheit des Zuhandenen an, als das Sein dessen, das immer noch vorliegt und nach Erledigung ruft.

Die Modi der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit haben die Funktion, am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen. Dabei wird aber das Zuhandene noch nicht lediglich als Vorhandenes betrachtet und begafft, die sich kundgebende Vorhandenheit ist noch gebunden in der Zuhandenheit des Zeugs. Dieses verhüllt sich noch nicht zu bloßen Dingen. Das Zeug wird zu »Zeug« im Sinne dessen, was man abstoßen möchte; in solcher Abstoßtendenz aber zeigt sich das Zuhandene als immer noch Zuhandenes in seiner unentwegten Vorhandenheit.

Was soll aber dieser Hinweis auf das modifizierte Begegnen des Zuhandenen, darin sich seine Vorhandenheit enthüllt, für die Aufklärung des Weltphänomens? Auch mit der Analyse dieser Modifikation stehen wir noch beim Sein des Innerweltlichen, dem Weltphänomen sind wir noch nicht näher gekommen. Gefaßt ist es noch nicht, aber wir haben uns jetzt in die Möglichkeit gebracht, das Phänomen in den Blick zu bringen.

In der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit geht das Zuhandene in gewisser Weise seiner Zuhandenheit verlustig. Diese ist aber selbst im Umgang mit dem Zuhandenen, obzwar unthematisch, verstanden. Sie verschwindet nicht einfach, sondern in der Auffälligkeit des Unverwendbaren verabschiedet sie sich gleichsam. Zuhandenheit zeigt sich noch einmal, und gerade hierbei zeigt sich auch die Weltmäßigkeit des Zuhandenen.

Die Struktur des Seins von Zuhandenem als Zeug ist durch die Verweisungen bestimmt. Das eigentümliche und selbstverständliche »An-sich« der nächsten »Dinge« begegnet in dem sie gebrauchenden und dabei nicht ausdrücklich beachtenden Besorgen, das auf Unbrauchbares stoßen kann. Ein Zeug ist unverwendbar – darin liegt: die konstitutive Verweisung des Um-zu auf ein Dazu ist gestört. Die Verweisungen selbst sind nicht betrachtet, sondern »da« in dem besorgenden Sichstellen unter sie. In einer Störung der Verweisung – in der Unverwendbarkeit für... wird aber die Verweisung ausdrücklich. Zwar auch jetzt noch nicht als ontologische Struktur, sondern ontisch für die Umsicht, die sich an der Beschädigung des Werkzeugs stößt. Mit diesem umsichtigen Wecken der Verweisung auf das jeweilige Dazu kommt

dieses selbst und mit ihm der Werkzusammenhang, die ganze »Werkstatt«, und zwar als das, worin sich das Besorgen immer schon aufhält, in die Sicht. Der Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie gesehenes, sondern in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt.

Imgleichen ist das Fehlen eines Zuhandenen, dessen alltägliches Zu-gegensein so selbstverständlich war, daß wir von ihm gar nicht erst Notiz nahmen, ein Bruch der in der Umsicht entdeckten Verweisungszusammenhänge. Die Umsicht stößt ins Leere und sieht erst jetzt, wofür und womit das Fehlende zuhanden war. Wiederum meldet sich die Umwelt. Was so aufleuchtet, ist selbst kein Zuhandenes unter anderen und erst recht nicht ein Vorhandenes, das das zuhandene Zeug etwa fundiert. Es ist im »Da« vor aller Feststellung und Betrachtung. Es ist selbst der Umsicht unzugänglich, sofern diese immer auf Seiendes geht, aber es ist für die Umsicht je schon erschlossen. »Erschließen« und »Erschlossenheit« werden im folgenden terminologisch gebraucht und bedeuten »aufschließen« – »Aufgeschlossenheit«. »Erschließen« meint demnach nie so etwas wie »indirekt durch einen Schluß gewinnen«.

Daß die Welt nicht aus dem Zuhandenen »besteht«, zeigt sich u. a. daran, daß mit dem Aufleuchten der Welt in den interpretierten Modi des Besorgens eine Entweltlichung des Zuhandenen zusammengeht, so daß an ihm das Nur-vorhandensein zum Vorschein kommt. Damit im alltäglichen Besorgen der »Umwelt« das zuhandene Zeug in seinem »An-sich-sein« soll begegnen können, müssen die Verweisungen und Verweisungsganzheiten, darinnen die Umsicht »aufgeht«, für diese sowohl wie erst recht für ein unumsichtiges, »thematisches« Erfassen unthematisch bleiben. Das Sich-nicht-melden der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit. Und darin konstituiert sich die phänomenale Struktur des An-sich-seins dieses Seienden.

Die privativen Ausdrücke wie Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit meinen einen positiven phänomenalen Charakter des Seins des zunächst Zuhandenen. Diese »Un« meinen den Charakter des Ansichhaltens des Zuhandenen, das, was wir mit dem An-sich-sein im Auge haben, das wir charakteristischerweise aber »zunächst« dem Vorhandenen, als dem thematisch Feststellbaren, zuschreiben. In der primären und ausschließlichen Orientierung am Vorhandenen ist das »An-sich« ontologisch gar nicht aufzuklären. Eine Auslegung jedoch muß verlangt werden, soll die Rede von »An-sich« eine ontologisch

belangvolle sein. Man beruft sich meist ontisch emphatisch auf dieses An-sich des Seins und mit phänomenalem Recht. Aber diese ontische Berufung erfüllt nicht schon den Anspruch der mit solcher Berufung vermeintlich gegebenen ontologischen Aussage. Die bisherige Analyse macht schon deutlich, daß das An-sich-sein des innerweltlichen Seienden nur auf dem Grunde des Weltphänomens ontologisch faßbar wird.

Wenn die Welt aber in gewisser Weise aufleuchten kann, muß sie überhaupt erschlossen sein. Mit der Zugänglichkeit von innerweltlichem Zuhandenen für das umsichtige Besorgen ist je schon Welt vorerschlossen. Sie ist demnach etwas, »worin« das Dasein als Seiendes je schon war, worauf es in jedem irgendwie ausdrücklichen Hinkommen immer nur zurückkommen kann.

In-der-Welt-sein besagt nach der bisherigen Interpretation: das unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzen konstitutiven Verweisungen. Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt. In dieser Vertrautheit kann sich das Dasein an das innerweltlich Begegnende verlieren und von ihm benommen sein. Was ist es, womit das Dasein vertraut ist, warum kann die Weltmäßigkeit des Innerweltlichen aufleuchten? Wie ist näherhin die Verweisungsganzheit zu verstehen, darin die Umsicht sich »bewegt«, und deren mögliche Brüche die Vorhandenheit des Seienden vordrängen?

Für die Beantwortung dieser Fragen, die auf eine Herausarbeitung des Phänomens und Problems der Weltlichkeit zielen, ist eine konkretere Analyse der Strukturen gefordert, in deren Aufbauzusammenhang die gestellten Fragen hineinfragen.

§ 17. Verweisung und Zeichen

Bei der vorläufigen Interpretation der Seinsstruktur des Zuhandenen (der »Zeuge«) wurde das Phänomen der Verweisung sichtbar, allerdings so umrißhaft, daß wir zugleich die Notwendigkeit betonten, das nur erst angezeigte Phänomen hinsichtlich seiner ontologischen Herkunft aufzudecken. Überdies wurde deutlich, daß Verweisung und Verweisungsganzheit in irgendeinem Sinne konstitutiv sein werden für die Weltlichkeit selbst. Die Welt sahen wir bislang nur aufleuchten in und für bestimmte Weisen des umweltlichen Besorgens des Zuhandenen und zwar *mit* dessen Zuhandenheit. Je weiter wir daher im Verständnis des Seins des innerweltlichen Seienden vordrin-

gen werden, um so breiter und sicherer wird der phänomenale Boden für die Freilegung des Weltphänomens.

Wir nehmen wieder den Ausgang beim Sein des Zuhandenen und zwar jetzt in der Absicht, das Phänomen der *Verweisung* selbst schärfer zu fassen. Zu diesem Zwecke versuchen wir eine ontologische Analyse eines solchen Zeugs, daran sich in einem mehrfachen Sinne »Verweisungen« vorfinden lassen. Dergleichen »Zeug« finden wir vor in den *Zeichen*. Mit diesem Wort wird vielerlei benannt: nicht nur verschiedene *Arten* von Zeichen, sondern das Zeichensein für... kann selbst zu einer *universalen Beziehungsart* formalisiert werden, so daß die Zeichenstruktur selbst einen ontologischen Leitfaden abgibt für eine »Charakteristik« alles Seienden überhaupt.

Zeichen sind aber zunächst selbst Zeuge, deren spezifischer Zeugcharakter im *Zeigen* besteht. Dergleichen Zeichen sind Wegmarken, Flursteine, der Sturmball für die Schiffahrt, Signale, Fahnen, Trauerzeichen und dergleichen. Das Zeigen kann als eine »Art« von Verweisen bestimmt werden. Verweisen ist, extrem formal genommen, ein *Beziehen*. Beziehung aber fungiert nicht als die Gattung für »Arten« von Verweisungen, die sich etwa zu Zeichen, Symbol, Ausdruck, Bedeutung differenzieren. Beziehung ist eine formale Bestimmung, die auf dem Wege der »Formalisierung« an jeder Art von Zusammenhängen jeglicher Sachhaltigkeit und Seinsweise direkt ablesbar wird[1].

Jede Verweisung ist eine Beziehung, aber nicht jede Beziehung ist eine Verweisung. Jede »Zeigung« ist eine Verweisung, aber nicht jedes Verweisen ist ein Zeigen. Darin liegt zugleich: jede »Zeigung« ist eine Beziehung, aber nicht jedes Beziehen ist ein Zeigen. Damit tritt der formal-allgemeine Charakter von Beziehung ans Licht. Für die Untersuchung der Phänomene Verweisung, Zeichen oder gar Bedeutung ist durch eine Charakteristik als Beziehung nichts gewonnen. Am Ende muß sogar gezeigt werden, daß »Beziehung« selbst *wegen* ihres formal-allgemeinen Charakters den ontologischen Ursprung in einer Verweisung hat.

Wenn die vorliegende Analyse sich auf die Interpretation des Zeichens im Unterschied vom Verweisungsphänomen beschränkt, dann kann auch innerhalb dieser Beschränkung nicht die geschlossene Man-

---

1 Vgl. *E. Husserl,* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Teil dieses Jahrbuches Bd. I, § 10 ff.; ferner schon Logische Untersuchungen, Bd. I, Kap. 11. – Für die Analyse von Zeichen und Bedeutung ebd. Bd. II, I. Untersuchung.

nigfaltigkeit möglicher Zeichen angemessen untersucht werden. Unter den Zeichen gibt es Anzeichen, Vor- und Rückzeichen, Merkzeichen, Kennzeichen, deren Zeigung jeweils verschieden ist, ganz abgesehen davon, was je als solches Zeichen dient. Von diesen »Zeichen« sind zu scheiden: Spur, Überrest, Denkmal, Dokument, Zeugnis, Symbol, Ausdruck, Erscheinung, Bedeutung. Diese Phänomene lassen sich auf Grund ihres formalen Beziehungscharakters leicht formalisieren; wir sind heute besonders leicht geneigt, am Leitfaden einer solchen »Beziehung« alles Seiende einer »Interpretation« zu unterwerfen, die immer »stimmt«, weil sie im Grunde nichts sagt, so wenig wie das leichthandliche Schema von Form und Inhalt.

Als Exemplar für Zeichen wählen wir ein solches, das in einer späteren Analyse in anderer Hinsicht exemplarisch fungieren soll. An den Kraftwagen ist neuerdings ein roter, drehbarer Pfeil angebracht, dessen Stellung jeweils, zum Beispiel an einer Wegkreuzung, zeigt, welchen Weg der Wagen nehmen wird. Die Pfeilstellung wird durch den Wagenführer geregelt. Dieses Zeichen ist ein Zeug, das nicht nur im Besorgen (Lenken) des Wagenführers zuhanden ist. Auch die nicht Mitfahrenden – und gerade sie – machen von diesem Zeug Gebrauch und zwar in der Weise des Ausweichens nach der entsprechenden Seite oder des Stehenbleibens. Dieses Zeichen ist innerweltlich zuhanden im Ganzen des Zeugzusammenhangs von Verkehrsmitteln und Verkehrsregelungen. Als ein Zeug ist dieses Zeigzeug durch Verweisung konstituiert. Es hat den Charakter des Um-zu, seine bestimmte Dienlichkeit, es ist zum Zeigen. Dieses Zeigen des Zeichens kann als »verweisen« gefaßt werden. Dabei ist aber zu beachten: dieses »Verweisen« als Zeigen ist nicht die ontologische Struktur des Zeichens als Zeug.

Das »Verweisen« als Zeigen gründet vielmehr in der Seinsstruktur von Zeug, in der Dienlichkeit zu. Diese macht ein Seiendes nicht schon zum Zeichen. Auch das Zeug »Hammer« ist durch eine Dienlichkeit konstituiert, dadurch aber wird der Hammer nicht zum Zeichen. Die »Verweisung« Zeigen ist die ontische Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit und bestimmt ein Zeug zu diesem. Die Verweisung »Dienlichkeit zu« ist dagegen eine ontologisch-kategoriale Bestimmtheit des Zeugs *als* Zeug. Daß das Wozu der Dienlichkeit im Zeigen seine Konkretion erhält, ist der Zeugverfassung als solcher zufällig. Im rohen wird schon an diesem Beispiel des Zeichens der Unterschied zwischen Verweisung als Dienlichkeit und Verweisung als Zeigen sichtbar. Beide fallen so wenig zusammen, daß sie in ihrer Einheit die

Konkretion einer bestimmten Zeugart erst ermöglichen. So gewiß nun aber das Zeigen vom Verweisen als Zeugverfassung grundsätzlich verschieden ist, so unbestreitbar hat doch wieder das Zeichen einen eigentümlichen und sogar ausgezeichneten Bezug zur Seinsart des je umweltlich zuhandenen Zeugganzen und seiner Weltmäßigkeit. Zeigzeug hat im besorgenden Umgang eine *vorzügliche* Verwendung. Es kann ontologisch jedoch nicht genügen, dieses Faktum einfach festzustellen. Grund und Sinn dieses Vorzugs müssen aufgeklärt werden.

Was besagt das Zeigen eines Zeichens? Die Antwort ist nur dann zu gewinnen, wenn wir die angemessene Umgangsart mit Zeigzeug bestimmen. Darin muß genuin auch seine Zuhandenheit faßbar werden. Welches ist das angemessene Zu-tun-haben mit Zeichen? In der Orientierung an dem genannten Beispiel (Pfeil) muß gesagt werden: Das entsprechende Verhalten (Sein) zu dem begegnenden Zeichen ist das »Ausweichen« oder »Stehenbleiben« gegenüber dem ankommenden Wagen, der den Pfeil mit sich führt. Ausweichen gehört als Einschlagen einer Richtung wesenhaft zum In-der-Welt-sein des Daseins. Dieses ist immer irgendwie ausgerichtet und unterwegs; Stehen und Bleiben sind nur Grenzfälle dieses ausgerichteten »Unterwegs«. Das Zeichen adressiert sich an ein spezifisch »räumliches« In-der-Welt-sein. Eigentlich »erfaßt« wird das Zeichen gerade dann *nicht,* wenn wir es anstarren, als vorkommendes Zeigding feststellen. Selbst wenn wir der Zeigrichtung des Pfeils mit dem Blick folgen und auf etwas hinsehen, was innerhalb der Gegend vorhanden ist, in die der Pfeil zeigt, auch dann begegnet das Zeichen nicht eigentlich. Es wendet sich an die Umsicht des besorgenden Umgangs, so zwar, daß die seiner Weisung folgende Umsicht in solchem Mitgehen das jeweilige Um-hafte der Umwelt in eine ausdrückliche »Übersicht« bringt. Das umsichtige Übersehen *erfaßt* nicht das Zuhandene; es gewinnt vielmehr eine Orientierung innerhalb der Umwelt. Eine andere Möglichkeit der Zeugerfahrung liegt darin, daß der Pfeil als ein zum Wagen gehöriges Zeug begegnet; dabei braucht der spezifische Zeugcharakter des Pfeils nicht entdeckt zu sein; es kann völlig unbestimmt bleiben, was und wie er zeigen soll, und doch ist das Begegnende kein pures Ding. Dingerfahrung verlangt gegenüber dem nächsten Vorfinden einer vielfach unbestimmten Zeugmannigfaltigkeit ihre eigene *Bestimmtheit.*

Zeichen der beschriebenen Art lassen Zuhandenes begegnen, genauer, einen Zusammenhang desselben so zugänglich werden, daß der besorgende Umgang sich eine Orientierung gibt und sichert. Zeichen

ist nicht ein Ding, das zu einem anderen Ding in zeigender Beziehung steht, sondern *ein Zeug, das ein Zeugganzes ausdrücklich in die Umsicht hebt, so daß sich in eins damit die Weltmäßigkeit des Zu-handenen meldet.* Im Anzeichen und Vorzeichen »zeigt sich«, »was kommt«, aber nicht im Sinne eines nur Vorkommenden, das zu dem schon Vorhandenen hinzukommt; das »was kommt« ist solches, darauf wir uns gefaßt machen, bzw. »nicht gefaßt waren«, sofern wir uns mit anderem befaßten. Am Rückzeichen wird umsichtig zugänglich, was sich zugetragen und abgespielt. Das Merkzeichen zeigt, »woran« man jeweils ist. Die Zeichen zeigen primär immer das, »worin« man lebt, wobei das Besorgen sich aufhält, welche Bewandtnis es damit hat.

Der eigenartige Zeugcharakter der Zeichen wird an der »Zeichenstiftung« noch besonders deutlich. Sie vollzieht sich in und aus einer umsichtigen Vorsicht, die der zuhandenen Möglichkeit bedarf, jederzeit durch ein Zuhandenes sich die jeweilige Umwelt für die Umsicht melden zu lassen. Nun gehört aber zum Sein des innerweltlich nächst Zuhandenen der beschriebene Charakter des ansichhaltenden Nicht-heraustretens. Daher bedarf der umsichtige Umgang in der Umwelt eines zuhandenen Zeugs, das in seinem Zeugcharakter das »Werk« des *Auffallenlassens* von Zuhandenem übernimmt. Deshalb muß die Herstellung von solchem Zeug (der Zeichen) auf deren Auffälligkeit bedacht sein. Man läßt sie aber auch als so auffällige nicht beliebig vorhanden sein, sondern sie werden in bestimmter Weise in Absicht auf leichte Zugänglichkeit »angebracht«.

Die Zeichenstiftung braucht sich aber nicht notwendig so zu vollziehen, daß ein überhaupt noch nicht zuhandenes Zeug hergestellt wird. Zeichen entstehen auch in dem *Zum-Zeichen-nehmen* eines schon Zuhandenen. In diesem Modus offenbart die Zeichenstiftung einen noch ursprünglicheren Sinn. Das Zeigen beschafft nicht nur die umsichtig orientierte Verfügbarkeit eines zuhandenen Zeugganzen und der Umwelt überhaupt, das Zeichenstiften kann sogar allererst entdecken. Was zum Zeichen genommen ist, wird durch seine Zuhandenheit erst zugänglich. Wenn zum Beispiel in der Landbestellung der Südwind als Zeichen für Regen »gilt«, dann ist diese »Geltung« oder der an diesem Seienden »haftende Wert« nicht eine Dreingabe zu einem an sich schon Vorhandenen, der Luftströmung und einer bestimmten geographischen Richtung. Als dieses nur noch Vorkommende, als welches es meteorologisch zugänglich sein mag, ist der Südwind *nie zunächst* vorhanden, um dann gelegentlich die Funktion eines Vorzeichens zu

übernehmen. Vielmehr entdeckt die Umsicht der Landbestellung in der Weise des Rechnungtragens gerade erst den Südwind in seinem Sein.

Aber, wird man entgegnen, *was* zum Zeichen genommen wird, muß doch zuvor an ihm selbst zugänglich geworden und *vor* der Zeichenstiftung erfaßt sein. Gewiß, es muß überhaupt schon in irgendeiner Weise vorfindlich sein. Die Frage bleibt nur, *wie* in diesem vorgängigen Begegnen das Seiende entdeckt ist, ob als pures vorkommendes Ding und nicht vielmehr als unverstandenes Zeug, als Zuhandenes, mit dem man bislang »nichts anzufangen« wußte, was sich demnach der Umsicht noch verhüllte. *Man darf auch hier wieder nicht die umsichtig noch unentdeckten Zeugcharaktere von Zuhandenem interpretieren als bloße Dinglichkeit, vorgegeben für ein Erfassen des nur noch Vorhandenen.*

Das Zuhandensein von Zeichen im alltäglichen Umgang und die zu Zeichen gehörige, in verschiedener Absicht und Weise herstellbare Auffälligkeit dokumentieren nicht nur die für das nächst Zuhandene konstitutive Unauffälligkeit, das Zeichen selbst entnimmt seine Auffälligkeit der Unauffälligkeit des in der Alltäglichkeit »selbstverständlichen« zuhandenen Zeugganzen, zum Beispiel der bekannte »Knopf im Taschentuch« als Merkzeichen. Was er zeigen soll, ist je etwas in der Umsicht der Alltäglichkeit zu Besorgendes. Dieses Zeichen kann Vieles und das Verschiedenartigste zeigen. Der Weite des in solchem Zeichen Zeigbaren entspricht die Enge der Verständlichkeit und des Gebrauchs. Nicht nur, daß es als Zeichen meist nur für den »Stifter« zuhanden ist, es kann diesem selbst unzugänglich werden, so daß es eines zweiten Zeichens für die mögliche umsichtige Verwendbarkeit des ersten bedarf. Damit verliert der als Zeichen unverwendbare Knopf nicht seinen Zeichencharakter, sondern gewinnt die beunruhigende Aufdringlichkeit eines nächst Zuhandenen.

Man könnte versucht sein, die vorzügliche Rolle der Zeichen im alltäglichen Besorgen für das Weltverständnis selbst an dem ausgiebigen »Zeichen«-gebrauch im primitiven Dasein zu illustrieren, etwa an Fetisch und Zauber. Gewiß vollzieht sich die solchem Zeichengebrauch zugrundeliegende Zeichenstiftung nicht in theoretischer Absicht und nicht auf dem Wege theoretischer Spekulation. Der Zeichengebrauch bleibt völlig innerhalb eines »unmittelbaren« In-der-Weltseins. Bei näherem Zusehen wird aber deutlich, daß die Interpretation von Fetisch und Zauber am Leitfaden der Idee von Zeichen

überhaupt nicht zureicht, um die Art des »Zuhandenseins« des in der primitiven Welt begegnenden Seienden zu fassen. Im Hinblick auf das Zeichenphänomen ließe sich folgende Interpretation geben: für den primitiven Menschen fällt das Zeichen mit dem Gezeigten zusammen. Das Zeichen selbst kann das Gezeigte vertreten nicht nur im Sinne des Ersetzens, sondern so, daß immer das Zeichen selbst das Gezeigte *ist*. Dieses merkwürdige Zusammenfallen des Zeichens mit dem Gezeigten liegt aber nicht daran, daß das Zeichending schon eine gewisse »Objektivierung« erfahren hat, als pures Ding erfahren und mit dem Gezeigten in dieselbe Seinsregion des Vorhandenen versetzt wird. Das »Zusammenfallen« ist keine Identifizierung zuvor Isolierter, sondern ein Noch-nicht-freiwerden des Zeichens vom Bezeichneten. Solcher Zeichengebrauch geht noch völlig im Sein zum Gezeigten auf, so daß sich ein Zeichen als solches überhaupt noch nicht ablösen kann. Das Zusammenfallen gründet nicht in einer ersten Objektivierung, sondern im gänzlichen Fehlen einer solchen. Das besagt aber, daß Zeichen überhaupt nicht als Zeug entdeckt sind, daß am Ende das innerweltlich »Zuhandene« überhaupt nicht die Seinsart von Zeug hat. Vielleicht vermag auch dieser ontologische Leitfaden (Zuhandenheit und Zeug) nichts auszurichten für eine Interpretation der primitiven Welt, erst recht allerdings nicht die Ontologie der Dinglichkeit. Wenn aber für primitives Dasein und primitive Welt überhaupt ein Seinsverständnis konstitutiv ist, dann bedarf es um so dringlicher der Herausarbeitung der »formalen« Idee von Weltlichkeit, bzw. eines Phänomens, das in der Weise modifizierbar ist, daß alle ontologischen Aussagen, es sei in einem vorgegebenen phänomenalen Zusammenhang etwas *noch nicht* das oder *nicht mehr* das, einen *positiven* phänomenalen Sinn erhalten aus dem, was es *nicht* ist. Die vorstehende Interpretation des Zeichens sollte lediglich den phänomenalen Anhalt für die Charakteristik der Verweisung bieten. Die Beziehung zwischen Zeichen und Verweisung ist eine dreifache:

1. Das Zeigen ist als mögliche Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit in der Zeugstruktur überhaupt, im Um-zu (Verweisung) fundiert.

2. Das Zeigen des Zeichens gehört als Zeugcharakter eines Zuhandenen zu einer Zeugganzheit, zu einem Verweisungszusammenhang.

3. Das Zeichen ist nicht nur zuhanden mit anderem Zeug, sondern in seiner Zuhandenheit wird die Umwelt je für die Umsicht ausdrücklich zugänglich. *Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt.* Darin ist der Vorzug dieses Zuhandenen innerhalb der umsichtig be-

sorgten Umwelt verwurzelt. Die Verweisung selbst kann daher, soll sie ontologisch das Fundament für Zeichen sein, nicht selbst als Zeichen begriffen werden. Verweisung ist nicht die ontische Bestimmtheit eines Zuhandenen, wo sie doch Zuhandenheit selbst konstituiert. In welchem Sinne ist Verweisung die ontologische »Voraussetzung« des Zuhandenen, und inwiefern ist sie als dieses ontologische Fundament zugleich Konstituens der Weltlichkeit überhaupt?

§ 18. Bewandtnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt

Zuhandenes begegnet innerweltlich. Das Sein dieses Seienden, die Zuhandenheit, steht demnach in irgendeinem ontologischen Bezug zur Welt und Weltlichkeit. Welt ist in allem Zuhandenen immer schon »da«. Welt ist vorgängig mit allem Begegnenden schon, obzwar unthematisch, entdeckt. Sie kann aber auch in gewissen Weisen des umweltlichen Umgangs aufleuchten. Welt ist es, aus der her Zuhandenes zuhanden ist. Wie kann Welt Zuhandenes begegnen lassen? Die bisherige Analyse zeigte: das innerweltlich Begegnende ist für die besorgende Umsicht, das Rechnungtragen, in seinem Sein freigegeben. Was besagt diese vorgängige Freigabe, und wie ist sie als ontologische Auszeichnung der Welt zu verstehen? Vor welche Probleme stellt die Frage nach der Weltlichkeit der Welt?

Die Zeugverfassung des Zuhandenen wurde als Verweisung angezeigt. Wie kann Welt das Seiende dieser Seinsart hinsichtlich seines Seins freigeben, warum begegnet dieses Seiende zuerst? Als bestimmte Verweisungen nannten wir Dienlichkeit zu, Abträglichkeit, Verwendbarkeit und dergleichen. Das Wozu einer Dienlichkeit und das Wofür einer Verwendbarkeit zeichnen je die mögliche Konkretion der Verweisung vor. Das »Zeigen« des Zeichens, das »Hämmern« des Hammers sind aber nicht die Eigenschaften des Seienden. Sie sind überhaupt keine Eigenschaften, wenn dieser Titel die ontologische Struktur einer möglichen Bestimmtheit von Dingen bezeichnen soll. Zuhandenes hat allenfalls Geeignetheiten und Ungeeignetheiten, und seine »Eigenschaften« sind in diesen gleichsam noch gebunden wie die Vorhandenheit als mögliche Seinsart eines Zuhandenen in der Zuhandenheit. Die Dienlichkeit (Verweisung) aber als Zeugverfassung ist auch keine Geeignetheit eines Seienden, sondern die seinsmäßige Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es durch Geeignetheiten bestimmt sein kann. Was soll aber dann Verweisung besagen? Das Sein des Zuhandenen hat die Struktur der Verweisung – heißt: es hat an ihm selbst

den Charakter der *Verwiesenheit.* Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat *mit* ihm *bei* etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis.* In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas. Der Bezug des »mit... bei...« soll durch den Terminus Verweisung angezeigt werden.

Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist. Mit ihm als Seiendem hat es je eine Bewandtnis. Dieses, daß es eine Bewandtnis hat, ist die *ontologische* Bestimmung des Seins dieses Seienden, nicht eine ontische Aussage über das Seiende. Das Wobei es die Bewandtnis hat, ist das Wozu der Dienlichkeit, das Wofür der Verwendbarkeit. Mit dem Wozu der Dienlichkeit kann es wiederum seine Bewandtnis haben; zum Beispiel *mit* diesem Zuhandenen, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die Bewandtnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandtnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter; dieser »ist« um-willen des Unterkommens des Daseins, das heißt, um einer Möglichkeit seines Seins willen. *Welche* Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet. Die Bewandtnisganzheit, die zum Beispiel das in einer Werkstatt Zuhandene in seiner Zuhandenheit konstituiert, ist »früher« als das einzelne Zeug, ungleichen die eines Hofes, mit all seinem Gerät und seinen Liegenschaften. Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandtnis. Das primäre »Wozu« ist ein Worum-willen. Das »Um-willen« betrifft aber immer das Sein des *Daseins,* dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht. Der angezeigte Zusammenhang, der von der Struktur der Bewandtnis zum Sein des Daseins selbst führt als dem eigentlichen und einzigen Worum-willen, soll fürs erste noch nicht eingehender verfolgt werden. Vordem verlangt das »Bewendenlassen« eine so weit geführte Klärung, daß wir das Phänomen der Weltlichkeit in *die* Bestimmtheit bringen, um bezüglich seiner überhaupt Probleme stellen zu können.

Bewendenlassen bedeutet ontisch: innerhalb eines faktischen Besorgens ein Zuhandenes so und so *sein* lassen, *wie* es nunmehr ist und *damit* es so ist. Diesen ontischen Sinn des »sein lassens« fassen wir

grundsätzlich ontologisch. Wir interpretieren damit den Sinn der vorgängigen Freigabe des innerweltlich zunächst Zuhandenen. Vorgängig »sein« lassen besagt nicht, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon »Seiendes« in seiner Zuhandenheit entdecken und so als das Seiende dieses Seins begegnen lassen. Dieses »apriorische« Bewendenlassen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Zuhandenes begegnet, so daß das Dasein, im ontischen Umgang mit so begegnendem Seienden, es im ontischen Sinne dabei bewenden lassen kann. Das ontologisch verstandene Bewendenlassen dagegen betrifft die Freigabe *jedes* Zuhandenen als Zuhandenes, mag es dabei, ontisch genommen, sein Bewenden haben, oder mag es vielmehr Seiendes sein, dabei es ontisch gerade *nicht* sein Bewenden hat, das zunächst und zumeist das Besorgte ist, das wir als entdecktes Seiendes nicht »sein« lassen, wie es ist, sondern bearbeiten, verbessern, zerschlagen.

Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewendenlassen ist ein *apriorisches Perfekt,* das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert. Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit. Aus dem Wobei des Bewendenlassens her ist das Womit der Bewandtnis freigegeben. Dem Besorgen begegnet es als dieses Zuhandene. Sofern sich ihm überhaupt ein *Seiendes* zeigt, das heißt, sofern es in seinem Sein entdeckt ist, ist es je schon umweltlich Zuhandenes und gerade nicht »zunächst« nur erst vorhandener »Weltstoff«.

Bewandtnis selbst als das Sein des Zuhandenen ist je nur entdeckt auf dem Grunde der Vorentdecktheit einer Bewandtnisganzheit. In entdeckter Bewandtnis, das heißt im begegnenden Zuhandenen, liegt demnach vorentdeckt, was wir die Weltmäßigkeit des Zuhandenen nannten. Diese vorentdeckte Bewandtnisganzheit birgt einen ontolo-gischen Bezug zur Welt in sich. Das Bewendenlassen, das Seiendes auf Bewandtnisganzheit hin freigibt, muß das, woraufhin es freigibt, selbst schon irgendwie erschlossen haben. Dieses, woraufhin umweltlich Zuhandenes freigegeben ist, so zwar, daß dieses allererst *als* innerweltliches Seiendes zugänglich wird, kann selbst nicht als Seiendes dieser entdeckten Seinsart begriffen werden. Es ist wesenhaft nicht entdeckbar, wenn wir fortan *Entdecktheit* als Terminus für eine Seinsmöglichkeit alles *nicht* daseinsmäßigen Seienden festhalten.

Was besagt aber nun: das, worauf innerweltlich Seiendes zunächst freigegeben ist, muß vorgängig erschlossen sein? Zum Sein des Daseins gehört Seinsverständnis. Verständnis hat sein Sein in einem Verstehen.

Wenn dem Dasein wesenhaft die Seinsart des In-der-Welt-seins zukommt, dann gehört zum wesenhaften Bestand seines Seinsverständnisses das Verstehen von In-der-Welt-sein. Das vorgängige Erschließen dessen, woraufhin die Freigabe des innerweltlichen Begegnenden erfolgt, ist nichts anderes als das Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein als Seiendes schon immer verhält.

Das vorgängige Bewendenlassen bei ... mit ... gründet in einem Verstehen von so etwas wie Bewendenlassen, Wobei der Bewandtnis, Womit der Bewandtnis. Solches, und was ihm ferner zugrunde liegt, wie das Dazu, als wobei es die Bewandtnis hat, das Worum-willen, darauf letztlich alles Wozu zurückgeht, all das muß in einer gewissen Verständlichkeit vorgängig erschlossen sein. Und was ist das, worin Dasein als In-der-Welt-sein sich vorontologisch versteht? Im Verstehen des genannten Bezugszusammenhangs hat sich das Dasein aus einem ausdrücklich oder unausdrücklich ergriffenen, eigentlichen oder uneigentlichen Seinkönnen, worumwillen es selbst ist, an ein Um-zu verwiesen. Dieses zeichnet ein Dazu vor, als mögliches Wobei eines Bewendenlassens, das strukturmäßig *mit* etwas bewenden läßt. Dasein verweist sich je schon immer aus einem Worum-willen her an das Womit einer Bewandtnis, das heißt es läßt je immer schon, sofern es ist, Seiendes als Zuhandenes begegnen. *Worin* das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweisens, das ist das *Woraufhin* des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem. *Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt.* Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die *Weltlichkeit* der Welt ausmacht.

Worin Dasein in dieser Weise sich je schon versteht, damit ist es ursprünglich vertraut. Diese Vertrautheit mit Welt verlangt nicht notwendig eine theoretische Durchsichtigkeit der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge. Wohl aber gründet die Möglichkeit einer ausdrücklichen ontologisch-existenzialen Interpretation dieser Bezüge in der für das Dasein konstitutiven Weltvertrautheit, die ihrerseits das Seinsverständnis des Daseins mit ausmacht. Diese Möglichkeit kann ausdrücklich ergriffen werden, sofern sich das Dasein selbst eine ursprüngliche Interpretation seines Seins und dessen Möglichkeiten oder gar des Sinnes von Sein überhaupt zur Aufgabe gestellt hat.

Mit den bisherigen Analysen ist aber nur erst der Horizont freigelegt, innerhalb dessen so etwas zu suchen ist wie Welt und Welt-

lichkeit. Für die weitere Betrachtung muß zunächst deutlicher gemacht werden, als was der Zusammenhang des Sichverweisens des Daseins ontologisch gefaßt sein will.

Das im folgenden noch eingehender zu analysierende *Verstehen* (vgl. § 31) hält die angezeigten Bezüge in einer vorgängigen Erschlossenheit. Im vertrauten Sich-darin-halten hält es sich diese *vor* als das, worin sich sein Verweisen bewegt. Das Verstehen läßt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen. Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als *bedeuten*. In der Vertrautheit mit diesen Bezügen »bedeutet« das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendenlassens, dieses ein Womit der Bewandtnis. Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt. Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die *Bedeutsamkeit*. Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht. *Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandtnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann.* Dasein ist als solches je dieses, mit seinem Sein ist wesenhaft schon ein Zusammenhang von Zuhandenem entdeckt – Dasein hat sich, sofern es *ist*, je schon auf eine begegnende »Welt« angewiesen, zu seinem Sein gehört wesenhaft diese *Angewiesenheit*.

Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie »Bedeutungen« erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren.

Die erschlossene Bedeutsamkeit ist als existenziale Verfassung des Daseins, seines In-der-Welt-seins, die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit einer Bewandtnisganzheit.

Wenn wir so das Sein des Zuhandenen (Bewandtnis) und gar die Weltlichkeit selbst als einen Verweisungszusammenhang bestimmen, wird dann nicht das »substanzielle Sein« des innerweltlichen Seienden in ein Relationssystem verflüchtigt und, sofern Relationen immer »Ge-

dachtes« sind, das Sein des innerweltlich Seienden in das »reine Denken« aufgelöst?

Innerhalb des jetzigen Untersuchungsfeldes sind die wiederholt markierten Unterschiede der Strukturen und Dimensionen der ontologischen Problematik grundsätzlich auseinanderzuhalten: 1. das Sein des zunächst begegnenden innerweltlichen Seienden (Zuhandenheit); 2. das Sein *des* Seienden (Vorhandenheit), das in einem eigenständig entdeckenden Durchgang durch das zunächst begegnende Seiende vorfindlich und bestimmbar wird; 3. das Sein der ontischen Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von innerweltlichem Seienden überhaupt, die Weltlichkeit von Welt. Das letztgenannte Sein ist eine *existenziale* Bestimmung des In-der-Welt-seins, das heißt des Daseins. Die beiden vorgenannten Begriffe von Sein sind *Kategorien* und betreffen Seiendes von nicht daseinsartigem Sein. Den Verweisungszusammenhang, der als Bedeutsamkeit die Weltlichkeit konstituiert, kann man formal im Sinne eines Relationssystems fassen. Nur ist zu beachten, daß dergleichen Formalisierungen die Phänomene so weit nivellieren, daß der eigentliche phänomenale Gehalt verloren geht, zumal bei so »einfachen« Bezügen, wie sie die Bedeutsamkeit in sich birgt. Diese »Relationen« und »Relate« des Um-zu, des Um-willen, des Womit einer Bewandtnis widerstreben ihrem phänomenalen Gehalt nach jeder mathematischen Funktionalisierung; sie sind auch nichts Gedachtes, in einem »Denken« erst Gesetztes, sondern Bezüge, darin besorgende Umsicht als solche je schon sich aufhält. Dieses »Relationssystem« als Konstitutivum der Weltlichkeit verflüchtigt das Sein des innerweltlich Zuhandenen so wenig, daß auf dem Grunde von Weltlichkeit der Welt dieses Seiende in seinem »substanziellen« »An-sich« allererst entdeckbar ist. Und erst wenn innerweltliches Seiendes überhaupt begegnen kann, besteht die Möglichkeit, im Felde dieses Seienden das nur noch Vorhandene zugänglich zu machen. Dieses Seiende kann auf Grund seines Nur-noch-Vorhandenseins hinsichtlich seiner »Eigenschaften« mathematisch in »Funktionsbegriffen« bestimmt werden. Funktionsbegriffe dieser Art sind ontologisch überhaupt nur möglich mit Bezug auf Seiendes, dessen Sein den Charakter reiner Substanzialität hat. Funktionsbegriffe sind immer nur als formalisierte SubstanzbegrifFe möglich.

Damit die spezifisch ontologische Problematik der Weltlichkeit sich noch schärfer abheben kann, soll vor der Weiterführung der Analyse die Interpretation der Weltlichkeit an einem extremen Gegenfall verdeutlicht werden.

B. Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes

Des Begriffes der Weltlichkeit und der in diesem Phänomen beschlossenen Strukturen wird sich die Untersuchung nur schrittweise versichern können. Weil die Interpretation der Welt zunächst bei einem innerweltlich Seienden ansetzt, um dann das Phänomen Welt überhaupt nicht mehr in den Blick zu bekommen, versuchen wir diesen Ansatz an seiner vielleicht extremsten Durchführung ontologisch zu verdeutlichen. Wir geben nicht nur eine kurze Darstellung der Grundzüge der Ontologie der »Welt« bei *Descartes,* sondern fragen nach deren Voraussetzungen und versuchen diese im Lichte des bisher Gewonnenen zu charakterisieren. Diese Erörterung soll erkennen lassen, auf welchen grundsätzlich undiskutierten ontologischen »Fundamenten« die nach *Descartes* kommenden Interpretationen der Welt, die ihm vorausgehenden erst recht, sich bewegen.

Descartes sieht die ontologische Grundbestimmung der Welt in der extensio. Sofern Ausdehnung die Räumlichkeit mitkonstituiert, nach *Descartes* sogar mit ihr identisch ist, Räumlichkeit aber in irgendeinem Sinn für die Welt konstitutiv bleibt, bietet die Erörterung der cartesischen Ontologie der »Welt« zugleich einen negativen Anhalt für die positive Explikation der Räumlichkeit der Umwelt und des Daseins selbst. Wir behandeln hinsichtlich der Ontologie *Descartes'* ein Dreifaches: 1. Die Bestimmung der »Welt« als res extensa (§ 19). 2. Die Fundamente dieser ontologischen Bestimmung (§ 20). 3. Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontologie der »Welt« (§ 21). Ihre ausführliche Begründung erhält die folgende Betrachtung erst durch die phänomenologische Destruktion des »cogito sum« (vergleiche II. Teil, 2. Abschnitt).

§ 19. Die Bestimmung der »Welt« als res extensa

Descartes unterscheidet das »ego cogito« von der »res corporea«. Diese Unterscheidung bestimmt künftig ontologisch die von »Natur und Geist«. Dieser Gegensatz mag ontisch in noch so vielen inhaltlichen Abwandlungen fixiert werden, die Ungeklärtheit seiner ontologischen Fundamente und die der Gegensatzglieder selbst hat ihre nächste Wurzel in der von *Descartes* vollzogenen Unterscheidung. Innerhalb welchen Seinsverständnisses hat dieser das Sein dieser Seienden bestimmt? Der Titel für das Sein eines an ihm selbst Seienden lautet substantia. Der Ausdruck meint bald das *Sein* eines als Sub-

stanz Seienden, *Substanzialität,* bald das Seiende selbst, *eine Substanz.* Diese Doppeldeutigkeit von substantia, die schon der antike Begriff der οὐσία bei sich führt, ist nicht zufällig.

Die ontologische Bestimmung der res corporea verlangt die Explikation der Substanz, das heißt der Substanzialität dieses Seienden als einer Substanz. Was macht das eigentliche An-ihm-selbst-sein der res corporea aus? Wie ist überhaupt eine Substanz als solche, das heißt ihre Substanzialität faßbar? Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.[1] Substanzen werden in ihren »Attributen« zugänglich, und jede Substanz hat eine ausgezeichnete Eigenschaft, an der das Wesen der Substanzialität einer bestimmten Substanz ablesbar wird. Welches ist die Eigenschaft bezüglich der res corporea? Nempe *extensio* in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.[2] Die Ausdehnung nämlich nach Länge, Breite und Tiefe macht das eigentliche Sein der körperlichen Substanz aus, die wir »Welt« nennen. Was gibt der extensio diese Auszeichnung? Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.[3] Ausdehnung ist *die* Seinsverfassung des in Rede stehenden Seienden, die vor allen anderen Seinsbestimmungen schon »sein« muß, damit diese »sein« können, was sie sind. Ausdehnung muß dem Körperding primär »zugewiesen« werden. Dementsprechend vollzieht sich der Beweis für die Ausdehnung und die durch sie charakterisierte Substanzialität der »Welt« in der Weise, daß gezeigt wird, wie alle anderen Bestimmtheiten dieser Substanz, vornehmlich divisio, figura, motus, nur als modi der extensio begriffen werden können, daß umgekehrt die extensio sine figura vel motu verständlich bleibt.

So kann ein Körperding bei Erhaltung seiner Gesamtausdehnung doch vielfach die Verteilung derselben nach den verschiedenen Dimensionen wechseln und sich in mannigfachen Gestalten als ein und dasselbe Ding darstellen. Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum lati-tudinem et minus secundum longitudinem.[4]

---

[1] Principia I, n. 53, S. 25 (Oeuvres ed. Adam-Tannery, Vol. VIII).
[2] a. a. O.
[3] a. a. O.
[4] a. a. O. n. 64, S. 31.

Gestalt ist ein modus der extensio, nicht minder die Bewegung; denn motus wird nur erfaßt, si de nullo nisi locali cogitemus ac de vi a qua excitatur non inquiramus.[1] Ist Bewegung eine seiende Eigenschaft der res corporea, dann muß sie, um in ihrem Sein erfahrbar zu werden, aus dem Sein dieses Seienden selbst, aus der extensio, das heißt als reiner Ortswechsel begriffen werden. So etwas wie »Kraft« trägt zur Bestimmung des *Seins* dieses Seienden nichts aus. Bestimmungen wie durities (Härte), pondus (Gewicht), color (Farbe) können aus der Materie weggenommen werden, sie bleibt doch, was sie ist. Diese Bestimmungen machen nicht ihr eigentliches Sein aus, und sofern sie *sind,* erweisen sie sich als Modi der extensio. *Descartes* versucht das bezüglich der »Härte« ausführlich zu zeigen: Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.[2] Härte wird im Tasten erfahren. Was »sagt« uns der Tastsinn über Härte? Die Teile des harten Dinges »widerstehen« der Handbewegung, etwa einem Wegschiebenwollen. Würden die harten, das heißt nichtweichenden Körper dagegen mit derselben Geschwindigkeit ihren Ort wechseln, in der sich der Ortswechsel der die Körper »anlaufenden« Hand vollzieht, dann käme es nie zu einem Berühren, Härte würde nicht erfahren und sonach auch nie *sein.* In keiner Weise ist aber einzusehen, inwiefern etwa die in solcher Geschwindigkeit weichenden Körper dadurch etwas von ihrem Körpersein einbüßen sollten. Behalten sie dieses auch bei veränderter Geschwindigkeit, die so etwas wie »Härte« unmöglich sein läßt, dann gehört diese auch nicht zum Sein dieser Seienden. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere[3]. Was demnach das Sein der res corporea ausmacht, ist die extensio, das omnimodo divisibile, figurabile et mobile, das was sich in jeder Weise der Teilbarkeit, Gestaltung und Bewegung verändern kann, das capax

---

[1] a. a. O. n. 65, S. 32.
[2] a. a. O. II, n. 4, S. 42.
[3] a. a. O.

mutationum, das in all diesen Veränderungen sich durchhält, remanet. Das, was am Körperding einem solchen *ständigen Verbleib* genügt, ist das eigentlich Seiende an ihm, so zwar, daß dadurch die Substanzialität dieser Substanz charakterisiert wird.

§ 20. Die Fundamente der ontologischen Bestimmung der »Welt«

Die Idee von Sein, darauf die ontologische Charakteristik der res extensa zurückgeht, ist die Substanzialität. Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Seiendes, das so *ist,* daß es, um *zu sein,* keines anderen Seienden bedarf.[1] Das Sein einer »Substanz« ist durch eine Unbedürftigkeit charakterisiert. Was in seinem Sein schlechthin eines anderen Seienden unbedürftig ist, das genügt im eigentlichen Sinn der Idee der Substanz – dieses Seiende ist das ens perfectissimum. Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus[2]. »Gott« ist hier ein rein ontologischer Titel, wenn er als ens perfectissimum verstanden wird. Zugleich ermöglicht das mit dem Begriff Gott »selbstverständlich« Mitgemeinte eine ontologische Auslegung des konstitutiven Momentes der Substanzialität, der Unbedürftigkeit. Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere percipimus.[3] Alles Seiende, das nicht Gott ist, bedarf der Herstellung im weitesten Sinne und der Erhaltung. Herstellung zu Vorhandenem, bzw. Herstellungsunbedürftigkeit machen den Horizont aus, innerhalb dessen »Sein« verstanden wird. Jedes Seiende, das nicht Gott ist, ist *ens creatum.* Zwischen beiden Seienden besteht ein »unendlicher« Unterschied ihres Seins, und doch sprechen wir das Geschaffene ebenso wie den Schöpfer *als Seiende* an. Wir gebrauchen demnach Sein in einer Weite, daß sein Sinn einen »unendlichen« Unterschied umgreift. So können wir mit gewissem Recht auch geschaffenes Seiendes Substanz nennen. Dieses Seiende ist zwar relativ zu Gott herstellungs- und erhaltungsbedürftig, aber innerhalb der Region des geschaffenen Seienden, der »Welt« im Sinne des ens creatum, gibt es solches, das relativ auf geschöpfliches Herstellen und Erhalten, das des Menschen zum Beispiel, »unbedürftig ist eines anderen Seienden«. Dergleichen Substanzen sind zwei: die res cogitans und die res extensa.

[1] a. a. O. n. 51, S. 24.
[2] a. a. O. n. 51, S. 24.
[3] a. a. O. n. 51, S. 24.

Das Sein *der* Substanz, deren auszeichnende proprietas die extensio darstellt, wird danach ontologisch grundsätzlich bestimmbar, wenn der den drei Substanzen, der einen unendlichen und den beiden endlichen, »*gemeinsame*« *Sinn* von Sein aufgeklärt ist. Allein nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce,* ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis[1]. *Descartes* rührt hiermit an ein Problem, das die mittelalterliche Ontologie vielfach beschäftigte, die Frage, in welcher Weise die Bedeutung von Sein das jeweils angesprochene Seiende bedeutet. In den Aussagen »Gott ist« und »die Welt ist« sagen wir Sein aus. Dieses Wort »ist« kann aber das jeweilige Seiende nicht in demselben Sinne (συνωνύμως, univoce) meinen, wo doch zwischen beiden Seienden ein *unendlicher* Unterschied des Seins besteht; wäre das Bedeuten von »ist« ein einsinniges, dann würde das Geschaffene als Ungeschaffenes gemeint oder das Ungeschaffene zu einem Geschaffenen herabgezogen. »Sein« fungiert aber auch nicht als bloßer gleicher Name, sondern in beiden Fällen wird »Sein« verstanden. Die Scholastik faßt den positiven Sinn des Bedeutens von »Sein« als »analoges« Bedeuten im Unterschied zum einsinnigen oder nur gleichnamigen. Man hat im Anschluß an *Aristoteles,* bei dem wie im Ansatz der griechischen Ontologie überhaupt das Problem vorgebildet ist, verschiedene Weisen der Analogie fixiert, wonach sich auch die »Schulen« in der Auffassung der Bedeutungsfunktion von Sein unterscheiden. *Descartes* bleibt hinsichtlich der ontologischen Durcharbeitung des Problems weit hinter der Scholastik zurück[2], ja er weicht der Frage aus. Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.[3] Dieses Ausweichen besagt, *Descartes* läßt den in der Idee der Substanzialität beschlossenen Sinn von Sein und den Charakter der »Allgemeinheit« dieser Bedeutung unerörtert. Dem, was Sein selbst besagt, hat zwar auch die mittelalterliche Ontologie so wenig nachgefragt wie die antike. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn eine Frage wie die nach der Weise des Bedeutens von Sein nicht von der Stelle kommt, solange sie auf dem Grunde eines ungeklärten Sinnes von Sein, den die Bedeutung »ausdrückt«, erörtert werden will. Der Sinn blieb ungeklärt, weil man ihn für »selbstverständlich« hielt.

---

[1] a. a. O. n. 51, S. 24.

[2] Vgl. hierzu Opuscula omnia *Thomas de Vio Caietani Cardinalis.* Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: de nominum analogia, p. 211-219.

[3] *Descartes,* Principia I, n. 51, S. 24.

Descartes weicht der ontologischen Frage nach der Substanzialität nicht nur überhaupt aus, er betont ausdrücklich, die Substanz als solche, das heißt ihre Substanzialität, sei vorgängig an ihr selbst für sich unzugänglich. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit existens, quia hoc solum per se nos non afficit[1]. Das »Sein« selbst »affiziert« uns nicht, deshalb kann es nicht vernommen werden. »Sein ist kein reales Prädikat« nach dem Ausspruch *Kants,* der nur den Satz Descartes' wiedergibt. Damit wird grundsätzlich auf die Möglichkeit einer reinen Problematik des Seins verzichtet und ein Ausweg gesucht, auf dem dann die gekennzeichneten Bestimmungen der Substanzen gewonnen werden. Weil »Sein« in der Tat nicht *als Seiendes* zugänglich ist, wird Sein durch seiende Bestimmtheiten des betreffenden Seienden, Attribute, ausgedrückt. Aber nicht durch beliebige, sondern durch diejenigen, die dem unausdrücklich doch vorausgesetzten Sinn von Sein und Substanzialität am reinsten genügen. In der substantia finita als res corporea ist die primär notwendige »Zuweisung« die extensio. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam sub-stantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa[2]; denn die Substanzialität ist ratione tantum, nicht realiter ablösbar und vorfindlich wie das substanziell Seiende selbst.

So sind die ontologischen Grundlagen der Bestimmung der »Welt« als res extensa deutlich geworden: die in ihrem Seins-sinn nicht nur ungeklärte, sondern für unaufklärbar ausgegebene Idee von Substanzialität, dargestellt auf dem Umweg über die vorzüglichste substanzielle Eigenschaft der jeweiligen Substanz. In der Bestimmung der Substanz durch ein substanzielles Seiendes liegt nun auch der Grund für die Doppeldeutigkeit des Terminus. Intendiert ist die Substanzialität und verstanden wird sie aus einer seienden Beschaffenheit der Substanz. Weil dem Ontologischen Ontisches unterlegt wird, fungiert der Ausdruck substantia bald in ontologischer, bald in ontischer, zumeist aber in verschwimmender ontisch-ontologischer Bedeutung. Hinter diesem geringfügigen Unterschied der Bedeutung verbirgt sich aber die Unbewältigung des grundsätzlichen Seinsproblems. Seine Bearbeitung verlangt, in der *rechten Weise* den Äquivokationen »nachzuspüren«; wer so etwas versucht, »beschäftigt sich« nicht mit »bloßen Wortbedeutungen«, sondern muß sich in die ursprünglichste Pro-

---

[1] a. a. O. n. 52, S. 25.
[2] a. a. O. n. 63, S. 31.

blematik der »Sachen selbst« vorwagen, um solche »Nuancen« ins Reine zu bringen.

§ 21. Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontotogie der »Welt«

Die kritische Frage erhebt sich: sucht diese Ontologie der »Welt« überhaupt nach dem Phänomen der Welt, wenn nicht, bestimmt sie zum mindesten ein innerweltliches Seiendes so weit, daß an ihm seine Weltmäßigkeit sichtbar gemacht werden kann? *Beide Fragen sind zu verneinen.* Das Seiende, das *Descartes* mit der extensio ontologisch grundsätzlich zu fassen versucht, ist vielmehr ein solches, das allererst im Durchgang durch ein zunächst zuhandenes innerweltliches Seiendes entdeckbar wird. Aber mag das zutreffen, und mag selbst die ontologische Charakteristik *dieses* bestimmten innerweltlichen Seienden (Natur) – sowohl die Idee der Substanzialität wie der Sinn des in ihre Definition aufgenommenen existit und ad existendum – ins Dunkel führen, es besteht doch die Möglichkeit, daß durch eine Ontologie, die auf der radikalen Scheidung von Gott, Ich, »Welt« gründet, das ontologische Problem der Welt in irgendeinem Sinne gestellt und gefördert wird. Wenn aber selbst diese Möglichkeit nicht besteht, dann muß der ausdrückliche Nachweis erbracht werden, daß *Descartes* nicht etwa nur eine ontologische Fehlbestimmung der Welt gibt, sondern daß seine Interpretation und deren Fundamente dazu führten, das Phänomen der Welt sowohl wie das Sein des zunächst zuhandenen innerweltlichen Seienden zu *überspringen.*

Bei der Exposition des Problems der Weltlichkeit (§ 14) wurde auf die Tragweite der Gewinnung eines angemessenen Zugangs zu diesem Phänomen hingewiesen. In der kritischen Erörterung des cartesischen Ansatzes werden wir demnach zu fragen haben: welche Seinsart des Daseins wird als die angemessene Zugangsart zu *dem* Seienden fixiert, mit dessen Sein als extensio *Descartes* das Sein der »Welt« gleichsetzt? Der einzige und echte Zugang zu diesem Seienden ist das Erkennen, die intellectio, und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis. Die mathematische Erkenntnis gilt als diejenige Erfassungsart von Seiendem, die der sicheren Habe des Seins des in ihr erfaßten Seienden jederzeit gewiß sein kann. Was seiner Seinsart nach so ist, daß es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, *ist* im eigentlichen Sinne. Dieses Seiende ist das, *was immer ist, was es ist;* daher macht am erfahrenen Seien-

den der Welt das sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, daß es den Charakter des *ständigen Verbleibs* hat, als remanens capax mutationum. Eigentlich *ist* das immerwährend Bleibende. Solches erkennt die Mathematik. Was *durch sie* am Seienden zugänglich ist, macht dessen Sein aus. So wird aus einer bestimmten Idee von Sein, die im Begriff der Substanzialität eingehüllt liegt, und aus der Idee einer Erkenntnis, die *so* Seiendes erkennt, der »Welt« ihr Sein gleichsam zudiktiert. *Descartes* läßt sich nicht die Seinsart des innerweltlichen Seienden von diesem vorgeben, sondern auf dem Grunde einer in ihrem Ursprung unenthüllten, in ihrem Recht unausgewiesenen Seinsidee (Sein = ständige Vorhandenheit) schreibt er der Welt gleichsam ihr »eigentliches« Sein vor. Es ist also nicht primär die Anlehnung an eine zufällig besonders geschätzte Wissenschaft, die Mathematik, was die Ontologie der Welt bestimmt, sondern die grundsätzlich ontologische Orientierung am Sein als ständiger Vorhandenheit, dessen Erfassung mathematische Erkenntnis in einem ausnehmenden Sinne genügt. *Descartes* vollzieht so philosophisch ausdrücklich die Umschaltung der Auswirkung der traditionellen Ontologie auf die neuzeitliche mathematische Physik und deren transzendentale Fundamente.

Descartes braucht das Problem des angemessenen Zugangs zum innerweltlichen Seienden nicht zu stellen. Unter der ungebrochenen Vorherrschaft der traditionellen Ontologie ist über die echte Erfassungsart des eigentlichen Seienden im vorhinein entschieden. Sie liegt im νοεῖν, der »Anschauung« im weitesten Sinne, davon das διανοεῖν, das »Denken«, nur eine fundierte Vollzugsform ist. Und aus dieser grundsätzlichen ontologischen Orientierung heraus gibt *Descartes* seine »Kritik« der noch möglichen anschauend vernehmenden Zugangsart zu Seiendem, der sensatio (αἴσθησις) gegenüber der intellectio.

Descartes weiß sehr wohl darum, daß das Seiende sich zunächst nicht in seinem eigentlichen Sein zeigt. »Zunächst« gegeben ist dieses bestimmt gefärbte, schmeckende, harte, kalte, tönende Wachsding. Aber dieses und überhaupt das, was die Sinne geben, bleibt ontologisch ohne Belang. Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prod-esse possint aut nocere.[1] Die Sinne lassen überhaupt nicht Seiendes in seinem Sein erkennen, sondern sie melden lediglich Nützlichkeit und Schädlichkeit der »äußeren« innerweltlichen Dinge für das leib-

[1] a. a. O. II, n. 3, S. 41.

behaftete Menschenwesen. Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant[1]; wir erhalten durch die Sinne überhaupt nicht Aufschluß über Seiendes in seinem Sein. Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura vel ponderosa vel colorata vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum.[2]

Wie wenig *Descartes* vermag, das in der Sinnlichkeit sich Zeigende in seiner eigenen Seinsart sich vorgeben zu lassen und diese gar zu bestimmen, das wird deutlich aus einer kritischen Analyse der von ihm vollzogenen Interpretation der Erfahrung von Härte und Widerstand (vgl. § 19).

Härte wird als Widerstand gefaßt. Dieser aber wird so wenig wie Härte in einem phänomenalen Sinne verstanden, als etwas an ihm selbst Erfahrenes und in solcher Erfahrung Bestimmbares. Widerstand besagt für *Descartes* soviel als: nicht vom Platze weichen, das heißt keinen Ortswechsel erleiden. Widerstehen eines Dinges heißt dann: an einem bestimmten Ort verbleiben, relativ auf ein anderes seinen Ort wechselndes Ding, bzw. in solcher Geschwindigkeit den Ort wechseln, daß es von diesem Ding »eingeholt« werden kann. Durch diese Interpretation von Härteerfahrung ist die Seinsart des sinnlichen Vernehmens und damit die Möglichkeit der Erfassung des in solchem Vernehmen begegnenden Seienden in seinem Sein ausgelöscht. *Descartes* übersetzt die Seinsart eines Vernehmens von etwas in die einzige, die er kennt; das Vernehmen von etwas wird zu einem bestimmten Nebeneinander-Vorhandensein zweier vorhandener res extensae, das Bewegungsverhältnis beider ist selbst im Modus der extensio, die primär die Vorhandenheit des Körperdinges charakterisiert. Zwar verlangt die mögliche »Erfüllung« eines tastenden Verhaltens eine ausgezeichnete »Nähe« des Betastbaren. Das besagt aber nicht, Berührung und die etwa in ihr sich bekundende Härte bestehen, ontologisch gefaßt, in der verschiedenen Geschwindigkeit zweier Körperdinge. Härte und Widerstand zeigen sich überhaupt nicht, wenn nicht Seiendes ist von der Seinsart des Daseins oder zum mindesten eines Lebenden.

So kommt für *Descartes* die Erörterung der möglichen *Zugänge zum* innerweltlich Seienden unter die Herrschaft einer Seinsidee, die an einer bestimmten Region dieses Seienden selbst abgelesen ist.

---

[1] a. a. O. II, n. 3, S. 41.
[2] a. a. O. n. 4, S. 42.

Die Idee von Sein als beständige Vorhandenheit motiviert nicht allein eine extreme Bestimmung des Seins des innerweltlich Seienden und dessen Identifizierung mit der Welt überhaupt, sie verhindert zugleich, Verhaltungen des Daseins ontologisch angemessen in den Blick zu bringen. Damit ist aber vollends der Weg dazu verlegt, gar auch noch den fundierten Charakter alles sinnlichen und verstandesmäßigen Vernehmens zu sehen und sie als eine Möglichkeit des In-der-Welt-seins zu verstehen. Das Sein des »Daseins« aber, zu dessen Grundverfassung das In-der-Welt-sein gehört, faßt *Descartes* in derselben Weise wie das Sein der res extensa, als Substanz.

Aber wird mit diesen kritischen Erörterungen *Descartes* nicht eine Aufgabe untergeschoben und dann als von ihm nicht gelöst »nachgewiesen«, die ganz und gar außerhalb seines Horizontes lag? Wie soll *Descartes* ein bestimmtes innerweltliches Seiendes und dessen Sein mit der Welt identifizieren, wenn er das Phänomen der Welt und damit so etwas wie Innerweltlichkeit überhaupt nicht kennt?

Im Felde grundsätzlicher Auseinandersetzung darf sich diese nicht nur an doxographisch faßbare Thesen halten, sondern sie muß die sachliche Tendenz der Problematik zur Orientierung nehmen, mag diese auch über eine vulgäre Fassung nicht hinauskommen. Daß *Descartes* mit der res cogitans und der res extensa das Problem von »Ich und Welt« nicht nur *stellen wollte,* sondern eine radikale Lösung dafür beanspruchte, wird aus seinen »Meditationen« (vgl. besonders I und VI) deutlich. Daß die aller positiven Kritik entbehrende ontologische Grundorientierung an der Tradition ihm die Freilegung einer ursprünglichen ontologischen Problematik des Daseins unmöglich machte, ihm den Blick für das Phänomen der Welt verstellen mußte und die Ontologie der »Welt« in die Ontologie eines bestimmten innerweltlichen Seienden drängen konnte, sollten die vorstehenden Erörterungen erweisen.

Aber, wird man entgegnen, mag in der Tat das Problem der Welt und auch das Sein des umweltlich nächstbegegnenden Seienden verdeckt bleiben, *Descartes* hat doch den Grund gelegt für die ontologische Charakteristik *des* innerweltlichen Seienden, das in seinem Sein jedes andere Seiende fundiert, der materiellen Natur. Auf ihr, der Fundamentalschicht, bauen sich die übrigen Schichten der innerweltlichen Wirklichkeit auf. Im ausgedehnten Ding als solchem gründen zunächst die Bestimmtheiten, die sich zwar als Qualitäten zeigen, »im Grunde« aber quantitative Modifikationen der Modi der ex-

tensio selbst sind. Auf diesen selbst noch reduziblen Qualitäten fußen dann die spezifischen Qualitäten wie schön, unschön, passend, unpassend, brauchbar, unbrauchbar; diese Qualitäten müssen in primärer Orientierung an der Dinglichkeit als nicht quantifizierbare Wertprädikate gefaßt werden, durch die das zunächst nur materielle Ding zu einem Gut gestempelt wird. Mit dieser Aufschichtung kommt die Betrachtung aber doch zu dem Seienden, das wir als das zuhandene Zeug ontologisch charakterisierten. Die cartesische Analyse der »Welt« ermöglicht so erst den sicheren Aufbau der Struktur des zunächst Zuhandenen; sie bedarf nur der leicht durchzuführenden Ergänzung des Naturdinges zum vollen Gebrauchsding.

Aber ist auf diesem Wege, vom spezifischen Problem der Welt einmal abgesehen, das Sein des innerweltlich zunächst Begegnenden ontologisch erreichbar? Wird nicht mit der materiellen Dinglichkeit unausgesprochen ein Sein angesetzt – ständige Dingvorhandenheit –, das durch die nachträgliche Ausstattung des Seienden mit Wertprädikaten so wenig eine ontologische Ergänzung erfährt, daß vielmehr diese Wertcharaktere selbst nur ontische Bestimmtheiten eines Seienden bleiben, das die Seinsart des Dinges hat? Der Zusatz von Wertprädikaten vermag nicht im mindesten einen neuen Aufschluß zu geben über das Sein der Güter, *sondern setzt für diese die Seinsart purer Vorhandenheit nur wieder voraus.* Werte sind *vorhandene* Bestimmtheiten eines Dinges. Werte haben am Ende ihren ontologischen Ursprung einzig im vorgängigen Ansatz der Dingwirklichkeit als der Fundamentalschicht. Schon die vorphänomenologische Erfahrung zeigt aber an dem dinglich vermeinten Seienden etwas, was durch Dinglichkeit nicht voll verständlich wird. Also bedarf das dingliche Sein einer Ergänzung. Was besagt denn ontologisch das Sein der Werte oder ihre »Geltung«, die *Lotze* als einen Modus der »Bejahung« faßte? Was bedeutet ontologisch dieses »Haften« der Werte an den Dingen? Solange diese Bestimmungen im Dunkel bleiben, ist die Rekonstruktion des Gebrauchsdinges aus dem Naturding ein ontologisch fragwürdiges Unternehmen, von der grundsätzlichen Verkehrung der Problematik ganz abgesehen. Und bedarf diese Rekonstruktion des zunächst »abgehäuteten« Gebrauchsdinges nicht immer schon des *vorgängigen, positiven Blicks auf das Phänomen, dessen Ganzheit in der Rekonstruktion wieder hergestellt werden soll?* Wenn dessen eigenste Seinsverfassung zuvor aber nicht angemessen expliziert ist, baut dann die Rekonstruktion nicht ohne Bauplan? Sofern diese Rekonstruktion und »Ergänzung« der traditionellen Ontologie der »Welt« im Resultat bei demselben *Seienden* anlangt, von dem die obige Analyse der Zeugzuhandenheit

und Bewandtnisganzheit ausging, erweckt sie den Anschein, als sei in der Tat das *Sein* dieses Seienden aufgeklärt oder auch nur *Problem* geworden. So wenig wie *Descartes* mit der extensio als proprietas das Sein der Substanz trifft, so wenig kann die Zuflucht zu »wertlichen« Beschaffenheiten das Sein als Zuhandenheit auch nur in den Blick bringen, geschweige denn ontologisch zum Thema werden lassen.

Descartes hat die Verengung der Frage nach der Welt auf die nach der Naturdinglichkeit als dem zunächst zugänglichen, innerweltlichen Seienden verschärft. Er hat die Meinung verfestigt, das vermeintlich strengste ontische *Erkennen* eines Seienden sei auch der mögliche Zugang zum primären Sein des in solcher Erkenntnis entdeckten Seienden. Es gilt aber zugleich einzusehen, daß auch die »Ergänzungen« der Dingontologie sich grundsätzlich auf derselben dogmatischen Basis bewegen wie *Descartes.*

Wir deuteten schon an (§ 14), daß das Überspringen der Welt und des zunächstbegegnenden Seienden nicht zufällig ist, kein Versehen, das einfach nachzuholen wäre, sondern daß es in einer wesenhaften Seinsart des Daseins selbst gründet. Wenn die Analytik des Daseins die im Rahmen dieser Problematik wichtigsten Hauptstrukturen des Daseins durchsichtig gemacht hat, wenn dem Begriff des Seins überhaupt der Horizont seiner möglichen Verständlichkeit zugewiesen ist und so auch erst Zuhandenheit und Vorhandenheit ontologisch ursprünglich verständlich werden, dann läßt sich erst die jetzt vollzogene Kritik der cartesischen und grundsätzlich heute noch üblichen Weltontologie in ihr philosophisches Recht setzen.

Hierfür muß gezeigt werden (vgl. I. Teil, Abschnitt 3):

1. Warum wurde im Anfang der für uns entscheidenden ontologischen Tradition – bei *Parmenides* explizit – das Phänomen der Welt übersprungen; woher stammt die ständige Wiederkehr dieses Überspringens?
2. Warum springt für das übersprungene Phänomen das innerweltlich Seiende als ontologisches Thema ein?
3. Warum wird dieses Seiende zunächst in der »Natur« gefunden?
4. Warum vollzieht sich die als notwendig erfahrene Ergänzung solcher Weltontologie unter Zuhilfenahme des Wertphänomens?

In den Antworten auf diese Fragen ist erst das positive Verständnis der *Problematik* der Welt erreicht, der Ursprung ihrer Verfehlung aufgezeigt und der Rechtsgrund einer Zurückweisung der traditionellen Weltontologie nachgewiesen.

Die Betrachtungen über *Descartes* sollten zur Einsicht bringen, daß der scheinbar selbstverständliche Ausgang von den Dingen der Welt, ebensowenig wie die Orientierung an der vermeintlich strengsten Erkenntnis von Seiendem, die Gewinnung des Bodens gewährleisten, auf dem die nächsten ontologischen Verfassungen der Welt, des Daseins und des innerweltlichen Seienden phänomenal anzutreffen sind.

Wenn wir aber daran erinnern, daß die Räumlichkeit offenbar das innerweltlich Seiende mitkonstituiert, dann wird am Ende doch eine »Rettung« der cartesischen Analyse der »Welt« möglich. Mit der radikalen Herausstellung der extensio als des praesuppositum für jede Bestimmtheit der res corporea hat *Descartes* dem Verständnis eines Apriori vorgearbeitet, dessen Gehalt dann *Kant* eindringlicher fixierte. Die Analyse der extensio bleibt in gewissen Grenzen unabhängig von dem Versäumnis einer ausdrücklichen Interpretation des Seins des ausgedehnten Seienden. Die Ansetzung der extensio als Grundbestimmtheit der »Welt« hat ihr phänomenales Recht, wenn auch im Rückgang auf sie weder die Räumlichkeit der Welt, noch die zunächst entdeckte Räumlichkeit des in der Umwelt begegnenden Seienden, noch gar die Räumlichkeit des Daseins selbst ontologisch begriffen werden kann.

C. *Das Umhafte der Umwelt und die Räumlichkeit des Daseins*

Im Zusammenhang der ersten Vorzeichnung des In-Seins (vergleiche § 12) mußte das Dasein gegen eine Weise des Seins im Raum abgegrenzt werden, die wir die Inwendigkeit nennen. Diese besagt: ein selbst ausgedehntes Seiendes ist von den ausgedehnten Grenzen eines Ausgedehnten umschlossen. Das inwendig Seiende und das Umschließende sind beide im Raum vorhanden. Die Ablehnung einer solchen Inwendigkeit des Daseins in einem Raumgefäß sollte jedoch nicht grundsätzlich jede Räumlichkeit des Daseins ausschließen, sondern nur den Weg freihalten für das Sehen der dem Dasein konstitutiven Räumlichkeit. Diese muß jetzt herausgestellt werden. Sofern aber das *innerweltlich* Seiende gleichfalls im Raum ist, wird dessen Räumlichkeit in einem ontologischen Zusammenhang mit der Welt stehen. Daher ist zu bestimmen, in welchem Sinne der Raum ein Konstituens der Welt ist, die ihrerseits als Strukturmoment des In-der-Welt-seins charakterisiert wurde. Im besonderen muß gezeigt werden, wie das Umhafte der Umwelt, die spezifische Räumlichkeit des in der Umwelt begegnenden Seienden selbst durch die Weltlichkeit der Welt

fundiert und nicht umgekehrt die Welt ihrerseits im Raum vorhanden ist. Die Untersuchung der Räumlichkeit des Daseins und der Raumbestimmtheit der Welt nimmt ihren Ausgang bei einer Analyse des innerweltlich im Raum Zuhandenen. Die Betrachtung durchläuft drei Stufen: 1. die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen (§ 22), 2. die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins (§ 23), 3. die Räumlichkeit des Daseins und der Raum (§ 24).

§ 22. Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen

Wenn der Raum in einem noch zu bestimmenden Sinne die Welt konstituiert, dann kann es nicht verwundern, wenn wir schon bei der vorausgegangenen ontologischen Charakteristik des Seins des Innerweltlichen dieses auch als Innerräumliches im Blick haben mußten. Bisher wurde diese Räumlichkeit des Zuhandenen phänomenal nicht ausdrücklich gefaßt und in ihrer Verklammerung mit der Seinsstruktur des Zuhandenen nicht aufgewiesen. Das ist jetzt die Aufgabe.

Inwiefern sind wir schon bei der Charakteristik des Zuhandenen auf dessen Räumlichkeit gestoßen? Es war die Rede vom *zunächst* Zuhandenen. Das besagt nicht nur das Seiende, das je *zuerst* vor anderem begegnet, sondern meint zugleich das Seiende, das »in der Nähe« ist. Das Zuhandene des alltäglichen Umgangs hat den Charakter der *Nähe.* Genau besehen ist diese Nähe des Zeugs in dem Terminus, der sein Sein ausdrückt, in der »Zuhandenheit«, schon angedeutet. Das »zur Hand« Seiende hat je eine verschiedene Nahe, die nicht durch Ausmessen von Abständen festgelegt ist. Diese Nähe regelt sich aus dem umsichtig »berechnenden« Hantieren und Gebrauchen. Die Umsicht des Besorgens fixiert das in dieser Weise Nahe zugleich hinsichtlich der Richtung, in der das Zeug jederzeit zugänglich ist. Die ausgerichtete Nähe des Zeugs bedeutet, daß dieses nicht lediglich, irgendwo vorhanden, seine Stelle im Raum hat, sondern als Zeug wesenhaft an- und untergebracht, aufgestellt, zurechtgelegt ist. Das Zeug hat seinen *Platz,* oder aber es »liegt herum«, was von einem puren Vorkommen an einer beliebigen Raumstelle grundsätzlich zu unterscheiden ist. Der jeweilige Platz bestimmt sich als Platz dieses Zeugs zu... aus einem Ganzen der aufeinander ausgerichteten Plätze des umweltlich zuhandenen Zeugzusammenhangs. Der Platz und die Platzmannigfaltigkeit dürfen nicht als das Wo eines beliebigen Vorhandenseins der Dinge ausgelegt werden. Der Platz ist je das bestimmte »Dort« und »Da« des *Hingehörens* eines Zeugs. Die jeweilige Hingehörigkeit entspricht dem Zeugcharakter des Zuhandenen, das

heißt seiner bewandtnismäßigen Zugehörigkeit zu einem Zeugganzen. Der platzierbaren Hingehörigkeit eines Zeugganzen liegt aber als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde das Wohin überhaupt, in das hinein einem Zeugzusammenhang die Platzganzheit angewiesen wird. Dieses im besorgenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen zeughaften Hingehörens nennen wir die *Gegend.*

»In der Gegend von« besagt nicht nur »in der Richtung nach«, sondern zugleich im Umkreis von etwas, was in der Richtung liegt. Der durch Richtung und Entferntheit – Nähe ist nur ein Modus dieser – konstituierte Platz ist schon auf eine Gegend und innerhalb ihrer orientiert. So etwas wie Gegend muß zuvor entdeckt sein, soll das Anweisen und Vorfinden von Plätzen einer umsichtig verfügbaren Zeugganzheit möglich werden. Diese gegendhafte Orientierung der Platzmannigfaltigkeit des Zuhandenen macht das Umhafte, das Um-uns-herum des umweltlich nächstbegegnenden Seienden aus. Es ist nie zunächst eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit möglicher Stellen gegeben, die mit vorhandenen Dingen ausgefüllt wird. Diese Dimensionalität des Raumes ist in der Räumlichkeit des Zuhandenen noch verhüllt. Das »Oben« ist das »an der Decke«, das »Unten« das »am Boden«, das »Hinten« das »bei der Tür«; alle Wo sind durch die Gänge und Wege des alltäglichen Umgangs entdeckt und umsichtig ausgelegt, nicht in betrachtender Raumausmessung festgestellt und verzeichnet.

Gegenden werden nicht erst durch zusammen vorhandene Dinge gebildet, sondern sind je schon in den einzelnen Plätzen zuhanden. Die Plätze selbst werden dem Zuhandenen angewiesen in der Umsicht des Besorgens oder sie werden vorgefunden. Ständig Zuhandenes, dem das umsichtige In-der-Welt-sein im vorhinein Rechnung trägt, hat deshalb seinen Platz. Das Wo seiner Zuhandenheit ist für das Besorgen in Rechnung gestellt und auf das übrige Zuhandene orientiert. So hat die Sonne, deren Licht und Warme im alltäglichen Gebrauch steht, aus der wechselnden Verwendbarkeit dessen her, was sie spendet, ihre umsichtig entdeckten ausgezeichneten Plätze: Aufgang, Mittag, Niedergang, Mitternacht. Die Plätze dieses in wechselnder Weise und doch gleichmäßig ständig Zuhandenen werden zu betonten »Anzeigen« der in ihnen liegenden Gegenden. Diese Himmelsgegenden, die noch gar keinen geographischen Sinn zu haben brauchen, geben das vorgängige Wohin vor für jede besondere Ausformung von Gegenden, die mit Plätzen besetzbar sind. Das Haus hat seine Sonnen- und Wetterseite; auf sie ist die Verteilung der »Räume« orien-

tiert und innnerhalb dieser wieder die »Einrichtung« je nach ihrem Zeugcharakter. Kirchen und Gräber zum Beispiel sind nach Aufgang und Niedergang der Sonne angelegt, die Gegenden von Leben und Tod, aus denen her das Dasein selbst hinsichtlich seiner eigensten Seinsmöglichkeiten in der Welt bestimmt ist. Das Besorgen des Daseins, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, entdeckt vorgängig die Gegenden, bei denen es je ein entscheidendes Bewenden hat. Die vorgängige Entdeckung der Gegenden ist durch die Bewandtnisganzheit mitbestimmt, auf die das Zuhandene als Begegnendes freigegeben wird.

Die vorgängige Zuhandenheit der jeweiligen Gegend hat in einem noch ursprünglicheren Sinne als das Sein des Zuhandenen den *Charakter der unauffälligen Vertrautheit*. Sie wird selbst nur sichtbar in der Weise des Auffallens bei einem umsichtigen Entdecken des Zuhandenen und zwar in den defizienten Modi des Besorgens. Im Nichtantreffen von etwas an *seinem* Platz wird die Gegend des Platzes oft zum erstenmal ausdrücklich als solche zugänglich. Der Raum, der im umsichtigen In-der-Welt-sein als Räumlichkeit des Zeugganzen entdeckt ist, gehört je als dessen Platz zum Seienden selbst. Der bloße Raum ist noch verhüllt. Der Raum ist in die Plätze aufgesplittert. Diese Räumlichkeit hat aber durch die weltmäßige Bewandtnisganzheit des räumlich Zuhandenen ihre eigene Einheit. Die »Umwelt« richtet sich nicht in einem zuvorgegebenen Raum ein, sondern ihre spezifische Weltlichkeit artikuliert in ihrer Bedeutsamkeit den bewandtnishaften Zusammenhang einer jeweiligen Ganzheit von umsichtig angewiesenen Plätzen. Die jeweilige Welt entdeckt je die Räumlichkeit des ihr zugehörigen Raumes. Das Begegnenlassen von Zuhandenem in seinem umweltlichen Raum bleibt ontisch nur deshalb möglich, weil das Dasein selbst hinsichtlich seines In-der-Welt-seins »räumlich« ist.

§ 23. Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins

Wenn wir dem *Dasein* Räumlichkeit zusprechen, dann muß dieses »Sein im Räume« offenbar aus der Seinsart dieses Seienden begriffen werden. Räumlichkeit des Daseins, das wesenhaft kein Vorhandensein ist, kann weder so etwas wie Vorkommen an einer Stelle im »Weltraume« bedeuten, noch Zuhandensein an einem Platz. Beides sind Seinsarten des innerweltlich begegnenden Seienden. Das Dasein aber ist »in« der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden. Wenn ihm sonach in irgendeiner Weise Räumlichkeit zukommt, dann ist das nur möglich auf

dem Grunde dieses In-Seins. Dessen Räumlichkeit aber zeigt die Charaktere der *Ent-fernung* und *Ausrichtung*.

Unter Entfernung als einer Seinsart des Daseins hinsichtlich seines In-der-Welt-seins verstehen wir nicht so etwas wie Entferntheit (Nähe) oder gar Abstand. Wir gebrauchen den Ausdruck Entfernung in einer aktiven und transitiven Bedeutung. Sie meint eine Seinsverfassung des Daseins, hinsichtlich derer das Entfernen von etwas, als Wegstellen, nur ein bestimmter, faktischer Modus ist. Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entferntheit von etwas, Näherung. Dasein ist wesenhaft ent-fernend, es läßt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen. Ent-fernung entdeckt Entferntheit. Diese ist ebenso wie Abstand eine kategoriale Bestimmung des nicht daseinsmäßigen Seienden. Entfernung dagegen muß als Existenzial festgehalten werden. Nur sofern überhaupt Seiendes in seiner Entferntheit für das Dasein entdeckt ist, werden am innerweltlichen Seienden selbst in bezug auf anderes »Entfernungen« und Abstände zugänglich. Zwei Punkte sind so wenig voneinander entfernt wie überhaupt zwei Dinge, weil keines dieser Seienden seiner Seinsart nach entfernen kann. Sie haben lediglich einen im Entfernen vorfindlichen und ausmeßbaren Abstand.

Das Ent-fernen ist zunächst und zumeist umsichtige Näherung, in die Nähe bringen als beschaffen, bereitstellen, zur Hand haben. Aber auch bestimmte Arten des rein erkennenden Entdeckens von Seiendem haben den Charakter der Näherung. *Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe.* Alle Arten der Steigerung der Geschwindigkeit, die wir heute mehr oder minder gezwungen mitmachen, drängen auf Überwindung der Entferntheit. Mit dem »Rundfunk« zum Beispiel vollzieht das Dasein heute eine in ihrem Daseinssinn noch nicht übersehbare Entfernung der »Welt« auf dem Wege einer Erweiterung der alltäglichen Umwelt.

Im Ent-fernen liegt nicht notwendig ein ausdrückliches Abschätzen der Ferne eines Zuhandenen in bezug auf das Dasein. Die Entferntheit wird vor allem nie als Abstand gefaßt. Soll die Ferne geschätzt werden, dann geschieht das relativ auf Entfernungen, in denen das alltägliche Dasein sich hält. Rechnerisch genommen mögen diese Schätzungen ungenau und schwankend sein, sie haben in der Alltäglichkeit des Daseins ihre *eigene* und durchgängig verständliche *Bestimmtheit*. Wir sagen: bis dort ist es ein Spaziergang, ein Katzensprung, »eine Pfeife lang«. Diese Maße drücken aus, daß sie nicht nur nicht »messen« wollen, sondern daß die abgeschätzte Entfernt-

heit einem Seienden zugehört, zu dem man besorgend umsichtig hingeht. Aber auch wenn wir uns fester Maße bedienen und sagen: »bis zu dem Haus ist es eine halbe Stunde«, muß dieses Maß als geschätztes genommen werden. Eine »halbe Stunde« sind nicht 30 Minuten, sondern eine Dauer, die überhaupt keine »Länge« hat im Sinne einer quantitativen Erstreckung. Diese Dauer ist je aus gewohnten alltäglichen »Besorgungen« her ausgelegt. Die Entferntheiten sind zunächst und auch da, wo »amtlich« ausgerechnete Maße bekannt sind, umsichtig geschätzt. Weil das Ent-fernte in solchen Schätzungen zuhanden ist, behält es seinen spezifisch innerweltlichen Charakter. Dazu gehört es sogar, daß die umgänglichen Wege zu entferntem Seienden jeden Tag verschieden lang sind. Das Zuhandene der Umwelt ist ja nicht vorhanden für einen dem Dasein enthobenen ewigen Betrachter, sondern begegnet in die umsichtig besorgende Alltäglichkeit des Daseins. Auf seinen Wegen durchmißt das Dasein nicht als vorhandenes Körperding eine Raumstrecke, es »frißt nicht Kilometer«, die Näherung und Ent-fernung ist je besorgendes Sein zum Genäherten und Ent-fernten. Ein »objektiv« langer Weg kann kürzer sein als ein »objektiv« sehr kurzer, der vielleicht ein »schwerer Gang« ist und einem unendlich lang vorkommt. *In solchem »Vorkommen« aber ist die jeweilige Welt erst eigentlich zuhanden.* Die objektiven Abstände vorhandener Dinge decken sich nicht mit Entferntheit und Nähe des innerweltlich Zuhandenen. Jene mögen exakt gewußt sein, dieses Wissen bleibt jedoch blind, es hat nicht die Funktion der umsichtig entdeckenden Näherung der Umwelt; man verwendet solches Wissen nur in und für ein nicht Strecken messendes besorgendes Sein zu der einen »angehenden« Welt.

Man ist geneigt, aus einer vorgängigen Orientierung an der »Natur« und den »objektiv« gemessenen Abständen der Dinge solche Entfernungsauslegung und Schätzung für »subjektiv« auszugeben. Das ist jedoch eine »Subjektivität«, die vielleicht das Realste der »Realität« der Welt entdeckt, die mit »subjektiver« Willkür und subjektivistischen »Auffassungen« eines »an sich« anders Seienden nichts zu tun hat. *Das umsichtige Ent-fernen der Alltäglichkeit des Daseins entdeckt das An-sich-sein der »wahren Welt«, des Seienden, bei dem Dasein als existierendes je schon ist.*

Die primäre und gar ausschließliche Orientierung an Entferntheiten als gemessenen Abständen verdeckt die ursprüngliche Räumlichkeit des In-Seins. Das vermeintlich »Nächste« ist ganz und gar nicht das, was den kleinsten Abstand »von uns« hat. Das »Nächste« liegt in dem, was

in einer durchschnittlichen Reich-, Greif- und Blickweite entfernt ist. Weil das Dasein wesenhaft räumlich ist in der Weise der Ent-fernung, hält sich der Umgang immer in einer von ihm je in einem gewissen Spielraum entfernten »Umwelt«, daher hören und sehen wir zunächst über das abstandmäßig »Nächste« immer weg. Sehen und Hören sind Fernsinne nicht auf Grund ihrer Tragweite, sondern weil das Dasein als entfernendes in ihnen sich vorwiegend aufhält. Für den, der zum Beispiel eine Brille trägt, die abstandmäßig so nahe ist, daß sie ihm auf der »Nase sitzt«, ist dieses gebrauchte Zeug umweltlich weiter entfernt als das Bild an der gegenüber befindlichen Wand. Dieses Zeug hat so wenig Nähe, daß es oft zunächst gar nicht auffindbar wird. Das Zeug zum Sehen, desgleichen solches zum Hören, zum Beispiel der Hörer am Telephon, hat die gekennzeichnete Unauffälligkeit des zunächst Zuhandenen. Das gilt zum Beispiel auch von der Straße, dem Zeug zum Gehen. Beim Gehen ist sie mit jedem Schritt betastet und scheinbar das Nächste und Realste des überhaupt Zuhandenen, sie schiebt sich gleichsam an bestimmten Leibteilen, den Fußsohlen entlang. Und doch ist sie weiter entfernt als der Bekannte, der einem bei solchem Gehen in der »Entfernung« von zwanzig Schritten »auf der Straße« begegnet. Über Nähe und Ferne des umweltlich zunächst Zuhandenen entscheidet das umsichtige Besorgen. Das, wobei dieses im vorhinein sich aufhält, ist das Nächste und regelt die Ent-fernungen.

Wenn das Dasein im Besorgen sich etwas in seine Nähe bringt, dann bedeutet das nicht ein Fixieren von etwas an einer Raumstelle, die den geringsten Abstand von irgendeinem Punkt des Körpers hat. In der Nähe besagt: in dem Umkreis des umsichtig zunächst Zuhandenen. Die Näherung ist nicht orientiert auf das körperbehaftete Ichding, sondern auf das besorgende In-der-Welt-sein, das heißt das, was in diesem je zunächst begegnet. Die Räumlichkeit des Daseins wird daher auch nicht bestimmt durch Angabe der Stelle, an der ein Körperding vorhanden ist. Wir sagen zwar auch vom Dasein, daß es je einen Platz einnimmt. Dieses »Einnehmen« ist aber grundsätzlich zu scheiden von dem Zuhandensein an einem Platz aus einer Gegend her. Das Platzeinnehmen muß als Entfernen des umweltlich Zuhandenen in eine umsichtig vorentdeckte Gegend hinein begriffen werden. Sein Hier versteht das Dasein aus dem umweltlichen Dort. Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines ent-fernenden Seins bei... in eins mit dieser Ent-fernung. Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum

nur in der Weise, daß es sein besorgendes Sein zu... aus dem Dortzuhandenen her auslegt. Das wird vollends deutlich aus einer phänomenalen Eigentümlichkeit der Ent-fernungsstruktur des In-Seins.

Das Dasein hält sich als In-der-Welt-sein wesenhaft in einem Entfernen. Diese Ent-fernung, die Ferne des Zuhandenen von ihm selbst, kann das Dasein *nie kreuzen*. Die Entferntheit eines Zuhandenen vom Dasein kann zwar selbst von diesem als Abstand vorfindlich werden, wenn sie bestimmt wird in Beziehung auf ein Ding, das als an dem Platz vorhanden gedacht wird, den das Dasein zuvor eingenommen hat. Dieses Zwischen des Abstandes kann das Dasein nachträglich durchqueren, jedoch nur so, daß der Abstand selbst ein entfernter wird. Seine Ent-fernung hat das Dasein so wenig durchkreuzt, daß es sie vielmehr mitgenommen hat und ständig mitnimmt, *weil es wesenhaft Ent-fernung, das heißt räumlich ist*. Das Dasein kann im jeweiligen Umkreis seiner Ent-fernungen nicht umherwandern, es kann sie immer nur verändern. Das Dasein ist räumlich in der Weise der umsichtigen Raumentdeckung, so zwar, daß es sich zu dem so räumlich begegnenden Seienden ständig entfernend verhält.

Das Dasein hat als ent-fernendes In-Sein zugleich den Charakter der *Ausrichtung*. Jede Näherung hat vorweg schon eine Richtung in eine Gegend aufgenommen, aus der her das Ent-fernte sich nähert, um so hinsichtlich seines Platzes vorfindlich zu werden. Das umsichtige Besorgen ist ausrichtendes Ent-fernen. In diesem Besorgen, das heißt im In-der-Welt-sein des Daseins selbst ist der Bedarf von »Zeichen« vorgegeben; dieses Zeug übernimmt die ausdrückliche und leicht handliche Angabe von Richtungen. Es hält die umsichtig gebrauchten Gegenden ausdrücklich offen, das jeweilige Wohin des Hingehörens, Hingehens, Hinbringens, Herholens. Wenn Dasein *ist*, hat es als ausrichtend-entfernendes je schon seine entdeckte Gegend. Die Ausrichtung ebenso wie die Ent-fernung werden als Seinsmodi des In-der-Welt-seins vorgängig *durch die Umsicht* des Besorgens geführt.

Aus dieser Ausrichtung entspringen die festen Richtungen nach rechts und links. So wie seine Ent-fernungen nimmt das Dasein auch diese Richtungen ständig mit. Die Verräumlichung des Daseins in seiner »Leiblichkeit«, die eine eigene hier nicht zu behandelnde Problematik in sich birgt, ist mit nach diesen Richtungen ausgezeichnet. Daher muß Zuhandenes und für den Leib Gebrauchtes, wie Handschuhe zum Beispiel, das die Bewegungen der Hände mitmachen soll, auf rechts und links ausgerichtet sein. Ein Handwerkszeug dagegen, das

in der Hand gehalten und mit ihr bewegt wird, macht nicht die spezifische »handliche« Bewegung der Hand mit. Daher gibt es, ob sie gleich mit der Hand gehandhabt werden, nicht rechte und linke Hämmer.

Zu beachten bleibt aber, daß die Ausrichtung, die zur Ent-fernung gehört, durch das In-der-Welt-sein fundiert ist. Links und rechts sind nicht etwas »Subjektives«, dafür das Subjekt ein Gefühl hat, sondern sind Richtungen der Ausgerichtetheit in eine je schon zuhandene Welt hinein. »Durch das bloße Gefühl eines Unterschieds meiner zwei Seiten«[1] könnte ich mich nie in einer Welt zurechtfinden. Das Subjekt mit dem »bloßen Gefühl« dieses Unterschieds ist ein konstruktiver Ansatz, der die wahrhafte Verfassung des Subjekts außer acht läßt, daß das Dasein mit diesem »bloßen Gefühl« je schon in einer Welt ist *und sein muß,* um sich orientieren zu können. Das wird aus dem Beispiel deutlich, an dem *Kant* das Phänomen der Orientierung zu klären versucht.

Angenommen ich trete in ein bekanntes, aber dunkles Zimmer, das während meiner Abwesenheit so umgeräumt wurde, daß alles, was rechts stand, nunmehr links steht. Soll ich mich orientieren, dann hilft das »bloße Gefühl des Unterschieds« meiner zwei Seiten gar nichts, solange nicht ein bestimmter Gegenstand erfaßt ist, von dem *Kant* beiläufig sagt, »dessen Stelle ich im Gedächtnis habe«. Was bedeutet das aber anderes als: ich orientiere mich notwendig in und aus einem je schon sein bei einer »bekannten« Welt. Der Zeugzusammenhang einer Welt muß dem Dasein schon vorgegeben sein. Daß ich je schon in einer Welt bin, ist für die Möglichkeit der Orientierung nicht weniger konstitutiv als das Gefühl für rechts und links. Daß diese Seinsverfassung des Daseins selbstverständlich ist, berechtigt nicht, sie in ihrer ontologisch konstitutiven Rolle zu unterschlagen. *Kant* unterschlägt sie auch nicht, sowenig wie jede andere Interpretation des Daseins. Das ständige Gebrauchmachen von dieser Verfassung entbindet aber nicht von einer angemessenen ontologischen Explikation, sondern fordert sie. Die psychologische Interpretation, daß das Ich etwas »im Gedächtnis« habe, meint im Grunde die existenziale Verfassung des In-der-Welt-seins. Weil *Kant* diese Struktur nicht sieht, verkennt er auch den vollen Zusammenhang der Konstitution einer möglichen Orientierung. Ausgerichtetheit nach rechts und links gründet

---

[1] *I. Kant*, Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786) WW. (Akad. Ausgabe) Bd. VIII, S. 131-147.

in der wesenhaften Ausrichtung des Daseins überhaupt, die ihrerseits wesenhaft durch das In-der-Welt-sein mitbestimmt ist. Allerdings liegt *Kant* auch nicht an einer thematischen Interpretation der Orientierung. Er will lediglich zeigen, daß jede Orientierung eines »subjektiven Prinzips« bedarf. »Subjektiv« wird aber hier bedeuten wollen: a priori. Das Apriori der Ausgerichtetheit auf rechts und links gründet jedoch im »subjektiven« Apriori des In-der-Welt-seins, das mit einer vorgängig auf ein weltloses Subjekt beschränkten Bestimmtheit nichts zu tun hat.

Ent-fernung und Ausrichtung bestimmen als konstitutive Charaktere des In-Seins die Räumlichkeit des Daseins, besorgend-umsichtig im entdeckten, innerweltlichen Raum zu sein. Die bisherige Explikation der Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen und der Räumlichkeit des In-der-Welt-seins gibt erst die Voraussetzungen, um das Phänomen der Räumlichkeit der Welt herauszuarbeiten und das ontologische Problem des Raumes zu stellen.

§ 24. Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum

Dasein hat als In-der-Welt-sein jeweilig schon eine »Welt« entdeckt. Dieses in der Weltlichkeit der Welt fundierte Entdecken wurde charakterisiert als Freigabe des Seienden auf eine Bewandtnisganzheit. Das freigebende Bewendenlassen vollzieht sich in der Weise des umsichtigen Sichverweisens, das in einem vorgängigen Verstehen der Bedeutsamkeit gründet. Nunmehr ist gezeigt: das umsichtige In-der-Welt-sein ist räumliches. Und nur weil Dasein in der Weise von Ent-fernung und Ausrichtung räumlich ist, kann das umweltlich Zu-handene in seiner Räumlichkeit begegnen. Die Freigabe einer Bewandtnisganzheit ist gleichursprünglich ein ent-fernend-ausrichtendes Bewendenlassen bei einer Gegend, das heißt Freigabe der räumlichen Hingehörigkeit des Zuhandenen. In der Bedeutsamkeit, mit der das Dasein als besorgendes In-Sein vertraut ist, liegt die wesenhafte Miterschlossenheit des Raumes.

Der so mit der Weltlichkeit der Welt erschlossene Raum hat noch nichts von der reinen Mannigfaltigkeit der drei Dimensionen. Der Raum bleibt bei dieser nächsten Erschlossenheit noch verborgen als das reine Worin einer metrischen Stellenordnung und Lagebestimmung. Woraufhin der Raum vorgängig im Dasein entdeckt ist, das haben wir schon mit dem Phänomen der Gegend angezeigt. Wir verstehen sie als das Wohin der möglichen Zugehörigkeit des zuhandenen Zeugzusammenhanges, der als ausgerichtet entfernter, das heißt

platzierter soll begegnen können. Die Gehörigkeit bestimmt sich aus der für die Welt konstitutiven Bedeutsamkeit und artikuliert innerhalb des möglichen Wohin das Hier- und Dorthin. Das Wohin überhaupt wird vorgezeichnet durch das in einem Worum-willen des Besorgens festgemachte Verweisungsganze, innerhalb dessen das freigebende Bewendenlassen sich verweist. *Mit* dem, was als Zuhandenes begegnet, hat es je eine Bewandtnis bei einer Gegend. Zur Bewandtnisganzheit, die das Sein des umweltlich Zuhandenen ausmacht, gehört gegendhafte Raumbewandtnis. Auf deren Grunde wird das Zu-handene nach Form und Richtung vorfindlich und bestimmbar. Je nach der möglichen Durchsichtigkeit der besorgenden Umsicht ist mit dem faktischen Sein des Daseins das innerweltlich Zuhandene entfernt und ausgerichtet.

Das für das In-der-Welt-sein konstitutive Begegnenlassen des innerweltlich Seienden ist ein »Raum-geben«. Dieses »Raumgeben«, das wir auch *Einräumen* nennen, ist das Freigeben des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit. Dieses Einräumen ermöglicht als entdeckende Vorgabe einer möglichen bewandtnisbestimmten Platzganzheit die jeweilige faktische Orientierung. Das Dasein kann als umsichtiges Besorgen der Welt nur deshalb um-, weg- und »einräumen«, weil zu seinem In-der-Welt-sein das Einräumen – als Existenzial verstanden – gehört. Aber weder steht die je vorgängig entdeckte Gegend, noch überhaupt die jeweilige Räumlichkeit ausdrücklich im Blick. Sie ist an sich in der Unauffälligkeit des Zuhandenen, in dessen Besorgen die Umsicht aufgeht, für diese zugegen. Mit dem In-der-Welt-sein ist der Raum zunächst in dieser Räumlichkeit entdeckt. Auf dem Boden der so entdeckten Räumlichkeit wird der Raum selbst für das Erkennen zugänglich.

Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr »in« der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat. Der Raum befindet sich nicht im Subjekt, noch betrachtet dieses die Welt, »als ob« sie in einem Raum sei, sondern das ontologisch wohlverstandene »Subjekt«, das Dasein, ist räumlich. Und weil das Dasein in der beschriebenen Weise räumlich ist, zeigt sich der Raum als Apriori. Dieser Titel besagt nicht so etwas wie vorgängige Zugehörigkeit zu einem zunächst noch weltlosen Subjekt, das einen Raum aus sich hinauswirft. Apriorität besagt hier: Vorgängigkeit des Begegnens von Raum (als Gegend) im jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhandenen,

Die Räumlichkeit des umsichtig zunächst Begegnenden kann für die Umsicht selbst thematisch und Aufgabe der Berechnung und Ausmes-

sung werden, zum Beispiel beim Hausbau und in der Landvermessung. Mit dieser noch vorwiegend umsichtigen Thematisierung der Umwelträumlichkeit kommt der Raum an ihm selbst schon in gewisser Weise in den Blick. Dem so sich zeigenden Raum kann das reine Hinsehen nachgehen unter Preisgabe der vordem einzigen Zugangsmöglichkeit zum Raum, der umsichtigen Berechnung. Die »formale Anschauung« des Raumes entdeckt die reinen Möglichkeiten räumlicher Beziehungen. Hierbei besteht eine Stufenfolge in der Freilegung des reinen, homogenen Raumes von der reinen Morphologie der räumlichen Gestalten zur Analysis Situs bis zur rein metrischen Wissenschaft von Raum. Die Betrachtung dieser Zusammenhänge gehört nicht in diese Untersuchung.[1] Innerhalb ihrer Problematik sollte lediglich der phänomenale Boden ontologisch fixiert werden, auf dem die thematische Entdeckung und Ausarbeitung des reinen Raumes ansetzt.

Das umsichtsfreie, nur noch hinsehende Entdecken des Raumes neutralisiert die umweltlichen Gegenden zu den reinen Dimensionen. Die Plätze und die umsichtig orientierte Platzganzheit des zuhandenen Zeugs sinken zu einer Stellenmannigfaltigkeit für beliebige Dinge zusammen. Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen verliert mit diesem ihren Bewandtnischarakter. Die Welt geht des spezifisch Umhaften verlustig, die Umwelt wird zur Naturwelt. Die »Welt« als zuhandenes Zeugganzes wird verräumlicht zu einem Zusammenhang von nur noch vorhandenen ausgedehnten Dingen. Der homogene Naturraum zeigt sich nur auf dem Wege einer Entdeckungsart des begegnenden Seienden, die den Charakter einer spezifischen *Entweltlichung* der Weltmäßigkeit des Zuhandenen hat.

Dem Dasein wird gemäß seinem In-der-Welt-sein je schon entdeckter Raum, obzwar unthematisch, vorgegeben. Der Raum an ihm selbst dagegen bleibt hinsichtlich der in ihm beschlossenen reinen Möglichkeiten des puren Räumlichseins von etwas zunächst noch verdeckt. Daß der Raum sich wesenhaft *in einer Welt zeigt,* entscheidet noch nicht über die Art seines Seins. Er braucht nicht die Seinsart eines selbst räumlich Zuhandenen oder Vorhandenen zu haben. Das Sein des Raumes hat auch nicht die Seinsart des Daseins. Daraus, daß das Sein des Raumes selbst nicht in der Seinsart der res extensa begriffen werden kann, folgt weder, daß er ontologisch bestimmt werden muß

---

[1] Vgl. hierzu O. *Becker,* Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. Jahrbuch Bd. VI (1923), S. 385 ff.

als »Phänomen« dieser res – er wäre im Sein nicht von ihr unterschieden – noch gar, daß das Sein des Raumes dem der res cogitans gleichgesetzt und als bloß »subjektives« begriffen werden könnte, von der Fragwürdigkeit des *Seins* dieses Subjektes ganz abgesehen.

Die bis heute fortbestehende Verlegenheit bezüglich der Interpretation des Seins des Raumes gründet nicht so sehr in einer unzureichenden Kenntnis des Sachgehaltes des Raumes selbst, als in dem Mangel an einer grundsätzlichen Durchsichtigkeit der Möglichkeiten von Sein überhaupt und deren ontologisch begrifflicher Interpretation. Das Entscheidende für das Verständnis des ontologischen Raumproblems liegt darin, die Frage nach dem Sein des Raumes aus der Enge der zufällig verfügbaren und überdies meist rohen Seinsbegriffe zu befreien und die Problematik des Seins des Raumes im Hinblick auf das Phänomen selbst und die verschiedenen phänomenalen Räumlichkeiten in die Richtung der Aufklärung der Möglichkeiten von Sein überhaupt zu bringen.

Im Phänomen des Raumes kann weder die einzige, noch auch die unter anderen primäre ontologische Bestimmtheit des Seins des innerweltlichen Seienden gefunden werden. Noch weniger konstituiert er das Phänomen der Welt. Raum kann erst im Rückgang auf die Welt begriffen werden. Der Raum wird nicht allein erst durch die Entweltlichung der Umwelt zugänglich, Räumlichkeit ist überhaupt nur auf dem Grunde von Welt entdeckbar, so zwar, daß der Raum die Welt doch *mit*konstituiert, entsprechend der wesenhaften Räumlichkeit des Daseins selbst hinsichtlich seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins.

Viertes Kapitel
Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das »Man«

Die Analyse der Weltlichkeit der Welt brachte ständig das ganze Phänomen des In-der-Welt-seins in den Blick, ohne daß dabei alle seine konstitutiven Momente in der gleichen phänomenalen Deutlichkeit zur Abhebung kamen wie das Phänomen der Welt selbst. Die ontologische Interpretation der Welt im Durchgang durch das inner-weltlich Zuhandene ist vorangestellt, weil das Dasein in seiner Alltäglichkeit, hinsichtlich derer es ständiges Thema bleibt, nicht nur überhaupt in einer Welt ist, sondern sich in einer vorherrschenden Seinsart zur Welt verhält. Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen. Diese Seinsart des Aufgehens in der Welt und damit das zugrundeliegende Insein überhaupt bestimmen wesentlich

das Phänomen, dem wir jetzt nachgehen mit der Frage: *wer* ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist? Alle Seinsstrukturen des Daseins, mithin auch das Phänomen, das auf diese Wer-frage antwortet, sind Weisen seines Seins. Ihre ontologische Charakteristik ist eine existenziale. Daher bedarf es der rechten Ansetzung der Frage und der Vorzeichnung des Weges, auf dem ein weiterer phänomenaler Bezirk der Alltäglichkeit des Daseins in den Blick gebracht werden soll. Die Nachforschung in der Richtung auf das Phänomen, durch das sich die Frage nach dem Wer beantworten läßt, führt auf Strukturen des Daseins, die mit dem In-der-Welt-sein gleich ursprünglich sind: das *Mitsein* und *Mitdasein.* In dieser Seinsart gründet der Modus des alltäglichen Selbstseins, dessen Explikation das sichtbar macht, was wir das »Subjekt« der Alltäglichkeit nennen dürfen, das *Man.* Das Kapitel über das »Wer« des durchschnittlichen Daseins hat demnach folgende Gliederung: 1. der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins (§ 25); 2. das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein (§ 26); 3. das alltägliche Selbstsein und das Man (§ 27).

§ 25. Der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins

Die Antwort auf die Frage, wer dieses Seiende (das Dasein) je ist, wurde scheinbar bei der formalen Anzeige der Grundbestimmtheiten des Daseins (vgl. § 9) schon gegeben. Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines. Diese Bestimmung *zeigt* eine *ontologische* Verfassung *an,* aber auch nur das. Sie enthält zugleich die *ontische* – obzwar rohe – Angabe, daß je ein Ich dieses Seiende ist und nicht Andere. Das Wer beantwortet sich aus dem Ich selbst, dem »Subjekt«, dem »Selbst«. Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht. Ontologisch verstehen wir es als das in einer geschlossenen Region und für diese je schon und ständig Vorhandene, das in einem vorzüglichen Sinne zum Grunde liegende, als das *Subjectum.* Dieses hat als Selbiges in der vielfältigen Andersheit den Charakter des *Selbst.* Man mag Seelensubstanz ebenso wie Dinglichkeit des Bewußtseins und Gegenständlichkeit der Person ablehnen, ontologisch bleibt es bei der Ansetzung von etwas, dessen Sein ausdrücklich oder nicht den Sinn von Vorhandenheit behält. Substanzialität ist der ontologische Leitfaden für die Bestimmung des Seienden, aus dem her die Werfrage beantwortet wird. Dasein ist unausgesprochen im vorhinein als Vorhandenes begriffen. In jedem Falle

impliziert die Unbestimmtheit seines Seins immer diesen Seinssinn. Vorhandenheit jedoch ist die Seinsart eines nicht-daseinsmäßigen Seienden.

Die ontische Selbstverständlichkeit der Aussage, daß ich es bin, der je das Dasein ist, darf nicht zu der Meinung verleiten, es sei damit der Weg einer ontologischen Interpretation des so »Gegebenen« unmißverständlich vorgezeichnet. Fraglich bleibt sogar, ob auch nur der ontische Gehalt der obigen Aussage den phänomenalen Bestand des alltäglichen Daseins angemessen wiedergibt. Es könnte sein, daß das Wer des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin.

Soll die phänomenale Aufweisung aus der Seinsart des Seienden selbst bei der Gewinnung der ontisch-ontologischen Aussagen den Vorrang behalten auch vor den selbstverständlichsten und von jeher üblichen Antworten und den aus diesen geschöpften Problemstellungen, dann muß die phänomenologische Interpretation des Daseins bezüglich der jetzt zu stellenden Frage vor einer Verkehrung der Problematik bewahrt bleiben.

Widerstrebt es aber nicht den Regeln aller gesunden Methodik, wenn sich der Ansatz einer Problematik nicht an die evidenten Gegebenheiten des thematischen Gebietes hält? Und was ist unbezweifelbarer als die Gegebenheit des Ich? Und liegt in dieser Gegebenheit nicht die Anweisung, zu Zwecken seiner ursprünglichen Herausarbeitung von allem sonst noch »Gegebenen« abzusehen, nicht nur von einer seienden »Welt«, sondern auch vom Sein anderer »Iche«? Vielleicht ist in der Tat das, was diese Art der Gebung, das schlichte, formale, reflektive Ichvernehmen gibt, evident. Diese Einsicht öffnet sogar den Zugang zu einer eigenständigen phänomenologischen Problematik, die als »formale Phänomenologie des Bewußtseins« ihre grundsätzliche, rahmengebende Bedeutung hat.

Im vorliegenden Zusammenhang einer existenzialen Analytik des faktischen Daseins erhebt sich die Frage, ob die genannte Weise der Gebung des Ich das Dasein in seiner Alltäglichkeit erschließt, wenn sie es überhaupt erschließt. Ist es denn a priori selbstverständlich, daß der Zugang zum Dasein eine schlicht vernehmende Reflexion auf das Ich von Akten sein muß? Wenn diese Art der »Selbstgebung« des Daseins für die existenziale Analytik eine Verführung wäre und zwar eine solche, die im Sein des Daseins selbst gründet? Vielleicht sagt das Dasein im nächsten Ansprechen seiner selbst immer: ich bin es und am Ende dann am lautesten, wenn es dieses Seiende »nicht« ist. Wenn die Verfassung des Daseins, daß es je meines ist, der Grund dafür

wäre, daß das Dasein zunächst und zumeist *nicht es selbst ist?* Wenn die existenziale Analytik mit dem oben genannten Ansatz bei der Gegebenheit des Ich dem Dasein selbst und einer naheliegenden Selbstauslegung seiner gleichsam in die Falle liefe? Wenn sich ergeben sollte, daß der ontologische Horizont für die Bestimmung des in schlichter Gebung Zugänglichen grundsätzlich unbestimmt bleibt? Man kann wohl immer ontisch rechtmäßig von diesem Seienden sagen, daß »Ich« es bin. Die ontologische Analytik jedoch, die von solchen Aussagen Gebrauch macht, muß sie unter grundsätzliche Vorbehalte stellen. Das »Ich« darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen *formalen Anzeige* von etwas, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein »Gegenteil« enthüllt. Dabei besagt dann »Nicht-Ich« keineswegs so viel wie Seiendes, das wesenhaft der »Ichheit« entbehrt, sondern meint eine bestimmte Seinsart des »Ich« selbst, zum Beispiel die Selbstverlorenheit.

Aber auch die bisher gegebene positive Interpretation des Daseins verbietet schon den Ausgang von der formalen Gegebenheit des Ich in Absicht auf eine phänomenal zureichende Beantwortung der Werfrage. Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, daß nicht zunächst »ist« und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen.[1] Wenn aber »die Anderen« je schon im In-der-Welt-sein *mit da sind,* dann darf auch diese phänomenale Feststellung nicht dazu verleiten, die *ontologische* Struktur des so »Gegebenen« für selbstverständlich und einer Untersuchung unbedürftig zu halten. Die Aufgabe ist, die Art dieses Mitdaseins in der nächsten Alltäglichkeit phänomenal sichtbar zu machen und ontologisch angemessen zu interpretieren.

Wie die ontische Selbstverständlichkeit des An-sich-seins des innerweltlich Seienden zur Überzeugung von der ontologischen Selbstverständlichkeit des Sinnes dieses Seins verleitet und das Phänomen der Welt übersehen läßt, so birgt auch die ontische Selbstverständlichkeit, daß das Dasein je meines ist, eine mögliche Verführung der zugehörigen ontologischen Problematik in sich. *Zunächst* ist das Wer des Daseins nicht nur *ontologisch* ein Problem, sondern es bleibt auch *ontisch* verdeckt.

---

[1] Vgl. die phänomenologischen Aufweisungen von M. *Scheler,* Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, 1913, Anhang S. 118 ff.; ebenso die 2. Aufl. unter dem Titel: Wesen und Formen der Sympathie, 1923, S. 244 ff.

Ist denn nun aber die existenzial-analytische Beantwortung der Wer-frage überhaupt ohne Leitfaden? Keineswegs. Allerdings fungiert als solcher von den oben (§§ 9 und 12) gegebenen formalen Anzeigen der Seinsverfassung des Daseins nicht so sehr die bisher besprochene, als vielmehr die, wonach die »Essenz« des Daseins in seiner Existenz gründet. *Wenn das »Ich« eine essentielle Bestimmtheit des Daseins ist, dann muß sie existenzial interpretiert werden.* Das Wer ist dann nur zu beantworten in der phänomenalen Aufweisung einer bestimmten Seinsart des Daseins. Wenn das Dasein je nur *existierend* sein Selbst ist, dann verlangt die Ständigkeit des Selbst ebensosehr wie seine mögliche »Unselbständigkeit« eine existenzial-ontologische Fragestellung als den allein angemessenen Zugang zu seiner Problematik.

Soll das Selbst aber »nur« als eine Weise des Seins dieses Seienden begriffen werden, dann scheint das doch der Verflüchtigung des eigentlichen »Kernes« des Daseins gleichzukommen. Solche Befürchtungen nähren sich aber von der verkehrten Vormeinung, das fragliche Seiende habe im Grunde doch die Seinsart eines Vorhandenen, mag man von ihm auch das Massive eines vorkommenden Körperdinges fernhalten. Allein die *»Substanz«* des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die *Existenz.*

§ 26. Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein

Die Antwort auf die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins soll in der Analyse *der* Seinsart gewonnen werden, darin das Dasein zunächst und zumeist sich hält. Die Untersuchung nimmt die Orientierung am In-der-Welt-sein, durch welche Grundverfassung des Daseins jeder Modus seines Seins mitbestimmt wird. Wenn wir mit Recht sagten, durch die vorstehende Explikation der Welt seien auch schon die übrigen Strukturmomente des In-der-Welt-seins in den Blick gekommen, dann muß durch sie auch die Beantwortung der Wer-frage in gewisser Weise vorbereitet sein.

Die »Beschreibung« der nächsten Umwelt, zum Beispiel der Werkwelt des Handwerkers, ergab, daß mit dem in Arbeit befindlichen Zeug die anderen »mitbegegnen«, für die das »Werk« bestimmt ist. In der Seinsart dieses Zuhandenen, das heißt in seiner Bewandtnis liegt eine wesenhafte Verweisung auf mögliche Träger, denen es auf den »Leib zugeschnitten« sein soll. Imgleichen begegnet im verwendeten Material der Hersteller oder »Lieferant« desselben als der, der gut oder schlecht »bedient«. Das Feld zum Beispiel, an dem wir

»draußen« entlang gehen, zeigt sich als dem und dem gehörig, von ihm ordentlich instand gehalten, das benutzte Buch ist gekauft bei..., geschenkt von... und dergleichen. Das verankerte Boot am Strand verweist in seinem An-sich-sein auf einen Bekannten, der damit seine Fahrten unternimmt, aber auch als »fremdes Boot« zeigt es Andere. Die so im zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang »begegnenden« Anderen werden nicht etwa zu einem zunächst nur vorhandenen Ding hinzugedacht, sondern diese »Dinge« begegnen aus der Welt her, in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vorhinein auch schon immer die meine ist. In der bisherigen Analyse wurde der Umkreis des innerweltlich Begegnenden zunächst eingeengt auf das zuhandene Zeug bzw. die vorhandene Natur, mithin auf Seiendes von nichtdaseinsmäßigem Charakter. Diese Beschränkung war nicht nur notwendig zu Zwecken der Vereinfachung der Explikation, sondern vor allem deshalb, weil die Seinsart des innerweltlich begegnenden Daseins der Anderen sich von Zuhandenheit und Vorhandenheit unterscheidet. Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern gemäß seiner Seinsart *als Dasein* selbst in der Weise des In-der-Welt-seins »in« der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet. Dieses Seiende ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern ist *so, wie* das freigebende Dasein selbst – es *ist auch und mit da.* Wollte man denn schon Welt überhaupt mit dem innerweltlich Seienden identifizieren, dann müßte man sagen, »Welt« ist auch Dasein.

Die Charakteristik des Begegnens der *Anderen* orientiert sich so aber doch wieder am je *eigenen* Dasein. Geht nicht auch sie von einer Auszeichnung und Isolierung des »Ich« aus, so daß dann von diesem isolierten Subjekt ein Übergang zu den Anderen gesucht werden muß? Zur Vermeidung dieses Mißverständnisses ist zu beachten, in welchem Sinne hier von »den Anderen« die Rede ist. »Die Anderen« besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist. Dieses Auch-dasein mit ihnen hat nicht den ontologischen Charakter eines »Mit«-Vorhandenseins innerhalb einer Welt. Das »Mit« ist ein Daseinsmäßiges, das »Auch« meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. »Mit« und »Auch« sind *existenzial* und nicht kategorial zu verstehen. Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt.* Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein.*

Die Anderen begegnen nicht im vorgängig unterscheidenden Erfassen des zunächst vorhandenen eigenen Subjektes von den übrigen auch vorkommenden Subjekten, nicht in einem primären Hinsehen auf sich selbst, darin erst das Wogegen eines Unterschieds festgelegt wird. Sie begegnen aus der *Welt* her, in der das besorgend-umsichtige Dasein sich wesenhaft aufhält. Gegenüber den sich leicht eindrängenden theoretisch erdachten »Erklärungen« des Vorhandenseins Anderer muß an dem aufgezeigten phänomenalen Tatbestand ihres *umweltlichen* Begegnens festgehalten werden. Diese nächste und elementare weltliche Begegnisart von Dasein geht so weit, daß selbst das *eigene* Dasein *zunächst* »vorfindlich« wird von ihm selbst im *Wegsehen* von, bzw. überhaupt noch nicht »Sehen« von »Erlebnissen« und »Aktzentrum«. Dasein findet »sich selbst« zunächst in dem, *was* es betreibt, braucht, erwartet, verhütet – in dem zunächst *besorgten* umweltlich Zuhandenen.

Und sogar wenn das Dasein sich selbst ausdrücklich anspricht als: Ich-hier, dann muß die örtliche Personbestimmung aus der existenzialen Räumlichkeit des Daseins verstanden werden. Bei der Interpretation dieser (§ 23) deuteten wir schon an, daß dieses Ich-hier nicht einen ausgezeichneten Punkt des Ichdinges meint, sondern sich versteht als In-sein aus dem Dort der zuhandenen Welt, bei dem Dasein als *Besorgen* sich aufhält.

W. v. Humboldt[1] hat auf Sprachen hingewiesen, die das »Ich« durch »hier«, das »Du« durch »da«, das »Er« durch »dort« ausdrücken, die demnach – grammatisch formuliert – die Personalpronomina durch Ortsadverbien wiedergeben. Es ist kontrovers, welches wohl die ursprüngliche Bedeutung der Ortsausdrücke sei, die adverbiale oder die pronominale. Der Streit verliert den Boden, wenn beachtet wird, daß die Ortsadverbien Bezug haben auf das Ich qua Dasein. Das »hier«, »dort« und »da« sind primär keine reinen Ortsbestimmungen des innerweltlichen an Raumstellen vorhandenen Seienden, sondern Charaktere der ursprünglichen Räumlichkeit des Daseins. Die vermutlichen Ortsadverbien sind Daseinsbestimmungen, sie haben primär existenziale und nicht kategoriale Bedeutung. Sie sind aber auch keine Pronomina, ihre Bedeutung liegt vor der Differenz von Ortsadverbien und Personalpronomina; die eigentlich räumliche Daseinsbedeutung dieser Ausdrücke dokumentiert aber, daß die theoretisch unverbogene

---

[1] Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen (1829). Ges Schriften (herausg. von der Preuß. Akad. der Wiss.) Bd. VI, 1. Abt., S. 304-330.

Daseinsauslegung dieses unmittelbar in seinem räumlichen, das ist ent-fernend-ausrichtenden »Sein bei« der besorgten Welt sieht. Im »hier« spricht das in seiner Welt aufgehende Dasein nicht auf sich zu, sondern von sich weg auf das »dort« eines umsichtig Zuhandenen und meint doch *sich* in der existenzialen Räumlichkeit.

Dasein versteht sich zunächst und zumeist aus seiner Welt, und das Mitdasein der Anderen begegnet vielfach aus dem innerweltlich Zuhandenen her. Aber auch wenn die Anderen in ihrem Dasein gleichsam thematisch werden, begegnen sie nicht als vorhandene Persondinge, sondern wir treffen sie »bei der Arbeit«, das heißt primär in ihrem In-der-Welt-sein. Selbst wenn wir den Anderen »bloß herumstehen« sehen, ist er nie als vorhandenes Menschending erfaßt, sondern das »Herumstehen« ist ein existenzialer Seinsmodus: das unbesorgte, umsichtslose Verweilen bei Allem und Keinem. Der Andere begegnet in seinem Mitdasein in der Welt.

Aber der Ausdruck »Dasein« zeigt doch deutlich, daß dieses Seiende »zunächst« ist in der Unbezogenheit auf Andere, daß es nachträglich zwar auch noch »mit« anderen sein kann. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß wir den Terminus Mitdasein zur Bezeichnung *des* Seins gebrauchen, daraufhin die seienden Anderen innerweltlich freigegeben sind. Dieses Mitdasein der Anderen ist nur innerweltlich für ein Dasein und so auch für die Mitdaseienden erschlossen, weil das Dasein wesenhaft an ihm selbst Mitsein ist. Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesenhaft Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. Sie will nicht ontisch feststellen, daß ich faktisch nicht allein vorhanden bin, vielmehr noch andere meiner Art vorkommen. Wäre mit dem Satz, daß das In-der-Welt-sein des Daseins wesenhaft durch das Mitsein konstituiert ist, so etwas gemeint, dann wäre das Mitsein nicht eine existenziale Bestimmtheit, die dem Dasein von ihm selbst her aus seiner Seinsart zukäme, sondern eine auf Grund des Vorkommens Anderer sich jeweils einstellende Beschaffenheit. Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur *in* einem und *für* ein Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses. Das faktische Alleinsein wird andererseits nicht dadurch behoben, daß ein zweites Exemplar Mensch »neben« mir vorkommt oder vielleicht zehn solcher. Auch wenn diese und noch mehr vorhanden sind, kann das Dasein allein sein. Das Mitsein und die Faktizität des Miteinanderseins gründet

daher nicht in einem Zusammenvorkommen von mehreren »Subjekten«. Das Alleinsein »unter« Vielen besagt jedoch bezüglich des Seins der Vielen auch wiederum nicht, daß sie dabei lediglich vorhanden sind. Auch im Sein »unter ihnen« sind sie *mit da;* ihr Mitdasein begegnet im Modus der Gleichgültigkeit und Fremdheit. Das Fehlen und »Fortsein« sind Modi des Mitdaseins und nur möglich, weil Dasein als Mitsein das Dasein anderer in seiner Welt begegnen läßt. Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins; Mitdasein charakterisiert das Dasein anderer, sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist. Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere begegnend Mitdasein.

Wenn das Mitdasein für das In-der-Welt-sein existenzial konstitutiv bleibt, dann muß es ebenso wie der umsichtige Umgang mit dem innerweltlich Zuhandenen, das wir vorgreifend als Besorgen kennzeichneten, aus dem Phänomen der *Sorge* interpretiert werden, als welche das Sein des Daseins überhaupt bestimmt wird (vgl. Kap. 6 dieses Abschn.). Der Seinscharakter des Besorgens kann dem Mitsein nicht eignen, obzwar diese Seinsart ein *Sein zu* innerweltlich begegnendem Seienden ist wie das Besorgen. Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge.*

Auch das »Besorgen« von Nahrung und Kleidung, die Pflege des kranken Leibes ist Fürsorge. Diesen Ausdruck verstehen wir aber entsprechend der Verwendung von Besorgen als Terminus für ein Existenzial. Die »Fürsorge« als faktische soziale Einrichtung zum Beispiel gründet in der Seinsverfassung des Daseins als Mitsein. Ihre faktische Dringlichkeit ist darin motiviert, daß das Dasein sich zunächst und zumeist in den defizienten Modi der Fürsorge hält. Das Für-, Wider-, Ohne-einandersein, das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen sind mögliche Weisen der Fürsorge. Und gerade die zuletzt genannten Modi der Defizienz und Indifferenz charakterisieren das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein. Diese Seinsmodi zeigen wieder den Charakter der Unauffälligkeit und Selbstverständlichkeit, der dem alltäglichen innerweltlichen Mitdasein Anderer ebenso eignet wie der Zuhandenheit des täglich besorgten Zeugs. Diese indifferenten Modi des Miteinanderseins verleiten die ontologische Interpretation leicht dazu, dieses Sein zunächst als pures Vorhandensein mehrerer Subjekte auszulegen. Es scheinen nur geringfügige Spielarten derselben Seinsart vorzuliegen und doch besteht ontologisch zwischen dem »gleichgültigen« Zusammenvorkommen beliebiger Dinge und dem

Einander-nichts-angehen miteinander Seiender ein wesenhafter Unterschied.

Die Fürsorge hat hinsichtlich ihrer positiven Modi zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann dem Anderen die »Sorge« gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen.* Diese Fürsorge übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen. Dieser wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen, bzw. sich ganz davon zu entlasten. In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben. Diese einspringende, die »Sorge« abnehmende Fürsorge bestimmt das Miteinandersein in weitem Umfang, und sie betrifft zumeist das Besorgen des Zuhandenen.

Ihr gegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt,* nicht um ihm die »Sorge« abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was,* das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden.

Die Fürsorge erweist sich als eine Seinsverfassung des Daseins, die nach ihren verschiedenen Möglichkeiten mit dessen Sein zur besorgten Welt ebenso wie mit dem eigentlichen Sein zu ihm selbst verklammert ist. Das Miteinandersein gründet zunächst und vielfach ausschließlich in dem, was in solchem Sein gemeinsam besorgt wird. Ein Miteinandersein, das daraus entspringt, daß man dasselbe betreibt, hält sich meist nicht nur in äußeren Grenzen, sondern kommt in den Modus von Abstand und Reserve. Das Miteinandersein derer, die bei derselben Sache angestellt sind, nährt sich oft nur von Mißtrauen. Umgekehrt ist das gemeinsame Sicheinsetzen für dieselbe Sache aus dem je eigens ergriffenen Dasein bestimmt. Diese *eigentliche* Verbundenheit ermöglicht erst die rechte Sachlichkeit, die den anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt.

Zwischen den beiden Extremen der positiven Fürsorge – der einspringend-beherrschenden und der vorspringend-befreienden – hält sich das alltägliche Miteinandersein und zeigt mannigfache Mischformen, deren Beschreibung und Klassifikation außerhalb der Grenzen dieser Untersuchung liegen.

Wie dem Besorgen als Weise des Entdeckens des Zuhandenen die *Umsicht* zugehört, so ist die Fürsorge geleitet durch die *Rücksicht* und *Nachsicht*. Beide können mit der Fürsorge die entsprechenden defizienten und indifferenten Modi durchlaufen bis zur *Rücksichtslosigkeit* und dem Nachsehen, das die Gleichgültigkeit leitet.

Die Welt gibt nicht nur das Zuhandene als innerweltlich begegnendes Seiendes frei, sondern auch Dasein, die Anderen in ihrem Mitdasein. Dieses umweltlich freigegebene Seiende ist aber seinem eigensten Seins-sinn entsprechend In-sein in derselben Welt, in der es, für andere begegnend, mit da ist. Die Weltlichkeit wurde interpretiert (§ 18) als das Verweisungsganze der Bedeutsamkeit. Im vorgängig verstehenden Vertrautsein mit dieser läßt das Dasein Zuhandenes als in seiner Bewandtnis Entdecktes begegnen. Der Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit ist festgemacht im Sein des Daseins zu seinem eigensten Sein, damit es wesenhaft keine Bewandtnis haben kann, das vielmehr das Sein ist, *worumwillen* das Dasein selbst ist, wie es ist.

Nach der jetzt durchgeführten Analyse gehört aber zum Sein des Daseins, um das es ihm in seinem Sein selbst geht, das Mitsein mit Anderen. Als Mitsein »ist« daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer. Das muß als existenziale Wesensaussage verstanden werden. Auch wenn das jeweilige faktische Dasein sich an Andere *nicht* kehrt, ihrer unbedürftig zu sein vermeint, oder aber sie entbehrt, *ist* es in der Weise des Mitseins. Im Mitsein als dem existenzialen Umwillen Anderer sind diese in ihrem Dasein schon erschlossen. Diese mit dem Mitsein vorgängig konstituierte Erschlossenheit der Anderen macht demnach auch die Bedeutsamkeit, d. h. die Weltlichkeit mit aus, als welche sie im existenzialen Worum-willen festgemacht ist. Daher läßt die so konstituierte Weltlichkeit der Welt, in der das Dasein wesenhaft je schon ist, das umweltlich Zuhandene so begegnen, daß in eins mit ihm als umsichtig Besorgtem begegnet das Mitdasein Anderer. In der Struktur der Weltlichkeit der Welt liegt es, daß die Anderen nicht zunächst als freischwebende Subjekte vorhanden sind neben anderen Dingen, sondern in ihrem umweltlichen besonderen Sein in der Welt aus dem in dieser Zuhandenen her sich zeigen.

Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kennt-

nis allererst möglich macht. Das Sichkennen gründet in dem ursprünglich verstehenden Mitsein. Es bewegt sich zunächst gemäß der nächsten Seinsart des mitseienden In-der-Welt-seins im verstehenden Kennen dessen, was das Dasein mit den Anderen umweltlich umsichtig vorfindet und besorgt. Aus dem Besorgten her und mit dem Verstehen seiner ist das fürsorgende Besorgen verstanden. Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen.

Weil nun aber zunächst und zumeist die Fürsorge sich in den defizienten oder zum mindesten indifferenten Modi aufhält – in der Gleichgültigkeit des Aneinandervorbeigehens -, bedarf das nächste und wesenhafte Sichkennen eines Sichkennenlernens. Und wenn gar das Sichkennen sich verliert in die Weisen der Zurückhaltung, des Sichversteckens und Verstellens, bedarf das Miteinandersein besonderer Wege, um den Anderen nahe, bzw. »hinter sie« zu kommen.

Aber so wie das Sichoffenbaren, bzw. Verschließen in der jeweiligen Seinsart des Miteinanderseins gründet, ja nichts anderes als diese selbst *ist,* erwächst auch das ausdrückliche fürsorgende Erschließen des Anderen je nur aus dem primären Mitsein mit ihm. Solches obzwar *thematisches,* aber nicht theoretisch-psychologisches Erschließen des Anderen wird nun leicht für die theoretische Problematik des Verstehens »fremden Seelenlebens« zu dem Phänomen, das zunächst in den Blick kommt. Was so phänomenal »zunächst« eine Weise des verstehenden Miteinanderseins darstellt, wird aber zugleich als das genommen, was »anfänglich« und ursprünglich überhaupt das Sein zu Anderen ermöglicht und konstituiert. Dieses nicht eben glücklich als *»Einfühlung«* bezeichnete Phänomen soll dann ontologisch gleichsam erst die Brücke schlagen von dem zunächst allein gegebenen eigenen Subjekt zu dem zunächst überhaupt verschlossenen anderen Subjekt.

Das Sein zu Anderen ist zwar ontologisch verschieden vom Sein zu vorhandenen Dingen. Das »andere« Seiende hat selbst die Seinsart des Daseins. Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein. Dieses Verhältnis, möchte man sagen, ist aber doch schon konstitutiv für das je eigene Dasein, das von ihm selbst ein Seinsverständnis hat und so sich zu Dasein verhält. Das Seinsverhältnis zu Anderen wird dann zur Projektion des eigenen Seins zu sich selbst »in ein Anderes«. Der Andere ist eine Dublette des Selbst.

Aber es ist leicht zu sehen, daß diese scheinbar selbstverständliche Überlegung auf schwachem Boden ruht. Die in Anspruch genommene Voraussetzung dieser Argumentation, daß das Sein des

Daseins zu ihm selbst das Sein zu einem Anderen sei, trifft nicht zu. Solange diese Voraussetzung sich nicht evident in ihrer Rechtmäßigkeit erwiesen hat, so lange bleibt es rätselhaft, wie sie das Verhältnis des Daseins zu ihm selbst dem Anderen als Anderem erschließen soll.

Das Sein zu Anderen ist nicht nur ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug, er ist als Mitsein mit dem Sein des Daseins schon seiend. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß das auf dem Grunde des Mitseins lebendige Sich-gegenseitig-kennen oft abhängig ist davon, wie weit das eigene Dasein jeweilig sich selbst verstanden hat; das besagt aber nur, wie weit es das wesenhafte Mitsein mit anderen sich durchsichtig gemacht und nicht verstellt hat, was nur möglich ist, wenn Dasein als In-der-Welt-sein je schon mit Anderen ist. »Einfühlung« konstituiert nicht erst das Mitsein, sondern ist auf dessen Grunde erst möglich und durch die vorherrschenden defizienten Modi des Mitseins in ihrer Unumgänglichkeit motiviert.

Daß die »Einfühlung« kein ursprüngliches existenziales Phänomen ist, so wenig wie Erkennen überhaupt, besagt aber nicht, es bestehe bezüglich ihrer kein Problem. Ihre spezielle Hermeneutik wird zu zeigen haben, wie die verschiedenen Seinsmöglichkeiten des Daseins selbst das Miteinandersein und dessen Sichkennen mißleiten und verbauen, so daß ein echtes »Verstehen« niedergehalten wird und das Dasein zu Surrogaten die Zuflucht nimmt; welche positive existenziale Bedingung rechtes Fremdverstehen für seine Möglichkeit voraussetzt. Die Analyse hat gezeigt: Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Weltseins. Das Mitdasein erweist sich als eigene Seinsart von innerweltlich begegnendem Seienden. Sofern Dasein überhaupt *ist,* hat es die Seinsart des Miteinanderseins. Dieses kann nicht als summatives Resultat des Vorkommens mehrerer »Subjekte« begriffen werden. Das Vorfinden einer Anzahl von »Subjekten« wird selbst nur dadurch möglich, daß die zunächst in ihrem Mitdasein begegnenden Anderen lediglich noch als »Nummern« behandelt werden. Solche Anzahl wird nur entdeckt durch ein bestimmtes Mit- und Zu-einandersein. Dieses »rücksichtslose« Mitsein »rechnet« mit den Anderen, ohne daß es ernsthaft »auf sie zählt« oder auch nur mit ihnen »zu tun haben« möchte.

Das eigene Dasein ebenso wie das Mitdasein Anderer begegnet zunächst und zumeist aus der umweltlich besorgten Mitwelt. Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heißt zugleich im Mitsein zu den Anderen, nicht es selbst. *Wer* ist es denn, der das Sein als alltägliches Miteinandersein übernommen hat?

§ 27. Das alltägliche Selbstsein und das Man

Das *ontologiscb* relevante Ergebnis der vorstehenden Analyse des Mitseins liegt in der Einsicht, daß der »Subjektcharakter« des eigenen Daseins und der Anderen sich existenzial bestimmt, das heißt aus gewissen Weisen zu sein. Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie *sind* das, was sie betreiben.

Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der *Abständigkeit.* Je unauffälliger diese Seinsart dem alltäglichen Dasein selbst ist, um so hartnäckiger und ursprünglicher wirkt sie sich aus.

In dieser zum Mitsein gehörigen Abständigkeit liegt aber: das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist,* die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei nicht *bestimmte* Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen. Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht. »Die Anderen«, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist *»da sind«*. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man.*

Früher wurde gezeigt, wie je schon in der nächsten Umwelt die öffentliche »Umwelt« zuhanden und mitbesorgt ist. In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart »der Anderen« auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen

und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom »großen Haufen« zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden »empörend«, was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.

Das Man hat selbst eigene Weisen zu sein. Die genannte Tendenz des Mitseins, die wir die Abständigkeit nannten, gründet darin, daß das Miteinandersein als solches die *Durchschnittlichkeit* besorgt. Sie ist ein existenzialer Charakter des Man. Dem Man geht es in seinem Sein wesentlich um sie. Deshalb hält es sich faktisch in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht, dem man Erfolg zubilligt, dem man ihn versagt. Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten nennen.

Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als »die Öffentlichkeit« kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den »Dingen«, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens »auf die Sachen«, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.

Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß »man« sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man »war« es immer und doch kann gesagt werden, »keiner« ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es.

Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. Nicht nur das; mit dieser Seinsentlastung kommt das Man dem Da-

sein entgegen, sofern in diesem die Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen liegt. Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.

Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man,* mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand,* dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat.

In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen liegt die nächste »Ständigkeit« des Daseins. Diese Ständigkeit betrifft nicht das fortwährende Vorhandensein von etwas, sondern die Seinsart des Daseins als Mitsein. In den genannten Modi seiend hat das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst des Andern sich noch nicht gefunden bzw. verloren. Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit. Diese Weise zu sein bedeutet keine Herabminderung der Faktizität des Daseins, so wenig wie das Man als das Niemand ein Nichts ist. Im Gegenteil, in dieser Seinsart ist das Dasein ein ens realissimum, falls »Realität« als daseinsmäßiges Sein verstanden wird.

Allerdings ist das Man so wenig vorhanden wie das Dasein überhaupt. Je offensichtlicher sich das Man gebärdet, um so unfaßlicher und versteckter ist es, um so weniger ist es aber auch nichts. Dem unvoreingenommenen ontisch-ontologischen »Sehen« enthüllt es sich als das »realste Subjekt« der Alltäglichkeit. Und wenn es nicht zugänglich ist wie ein vorhandener Stein, dann entscheidet das nicht im mindesten über seine Seinsart. Man darf weder vorschnell dekretieren, dieses Man ist »eigentlich« nichts, noch der Meinung huldigen, das Phänomen sei ontologisch interpretiert, wenn man es etwa als nachträglich zusammengeschlossenes Resultat des Zusammenvorhandenseins mehrerer Subjekte »erklärt«. Vielmehr muß sich umgekehrt die Ausarbeitung der Seinsbegriffe nach diesen unabweisbaren Phänomenen richten.

Das Man ist auch nicht so etwas wie ein »allgemeines Subjekt«, das über mehreren schwebt. Zu dieser Auffassung kann es nur kommen, wenn das Sein der »Subjekte« nicht daseinsmäßig verstanden wird und diese als tatsächlich vorhandene Fälle einer vorkommenden Gattung angesetzt werden. Bei diesem Ansatz besteht ontologisch nur die Möglichkeit, alles was nicht Fall ist, im Sinne der Art und Gattung zu verstehen. Das Man ist nicht die Gattung des jeweiligen Da-

seins und es läßt sich auch nicht als bleibende Beschaffenheit an diesem Seienden vorfinden. Daß auch die traditionelle Logik angesichts dieser Phänomene versagt, kann nicht verwundern, wenn bedacht wird, daß sie ihr Fundament in einer überdies noch rohen Ontologie des Vorhandenen hat. Daher ist sie durch noch so viele Verbesserungen und Erweiterungen grundsätzlich nicht geschmeidiger zu machen. Diese »geisteswissenschaftlich« orientierten Reformen der Logik steigern nur die ontologische Verwirrung.

Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkretion. Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft können geschichtlich wechseln.

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst,* das wir von dem *eigentlichen,* das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden. Diese Zerstreuung charakterisiert das »Subjekt« der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begegnenden Welt kennen. Wenn das Dasein ihm selbst als Man-selbst vertraut ist, dann besagt das zugleich, daß das Man die nächste Auslegung der Welt und des In-der-Welt-seins vorzeichnet. Das Man selbst, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit. Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seiende auf eine Bewandtnisganzheit frei, die dem Man vertraut ist, und in den Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des Man festgelegt sind. *Zunächst* ist das faktische Dasein in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt. *Zunächst* »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir »selbst« zunächst »gegeben«. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so. Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von »Welt« und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt.

Mit der Interpretation des Mitseins und des Selbstseins im Man ist die Frage nach dem Wer der Alltäglichkeit des Miteinanderseins beantwortet. Diese Betrachtungen haben zugleich ein konkretes Verständnis der Grundverfassung des Daseins erbracht. Das In-der-Welt-sein wurde in seiner Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit sichtbar.

Das alltägliche Dasein schöpft die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächsten Seinsart des Man. Die ontologische Interpretation folgt zunächst dieser Auslegungstendenz, sie versteht das Dasein aus der Welt her und findet es als innerweltlich Seiendes vor. Nicht nur das; auch den Sinn des Seins, daraufhin diese seienden »Subjekte« verstanden werden, läßt sich die »nächste« Ontologie des Daseins aus der »Welt« vorgeben. Weil aber in diesem Aufgehen in der Welt das Weltphänomen selbst übersprungen wird, tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge. Das Sein des Seienden, das *mit-da-ist,* wird als Vorhandenheit begriffen. So ermöglicht der Aufweis des positiven Phänomens des nächstalltäglichen In-der-Welt-seins die Einsicht in die Wurzel der Verfehlung der ontologischen Interpretation dieser Seinsverfassung. *Sie selbst in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt.*

Wenn schon das Sein des alltäglichen Miteinanderseins, das sich scheinbar ontologisch der puren Vorhandenheit nähert, von dieser grundsätzlich verschieden ist, dann wird das Sein des eigentlichen Selbst noch weniger als Vorhandenheit begriffen werden können. Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.*

Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist aber dann ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich.

Fünftes Kapitel
Das In-Sein als solches

§ 28. Die Aufgabe einer thematischen Analyse des In-Seins

Die existenziale Analytik des Daseins hat in ihrem vorbereitenden Stadium die Grundverfassung dieses Seienden, das In-der-Welt-sein, zum leitenden Thema. Ihr nächstes Ziel ist die phänomenale Hebung der einheitlichen ursprünglichen Struktur des Seins des Daseins, daraus sich seine Möglichkeiten und Weisen »zu sein« ontologisch bestimmen. Bisher war die phänomenale Charakteristik des In-der-Welt-seins auf das Strukturmoment der Welt und die Beantwortung der Frage nach dem Wer dieses Seienden in seiner Alltäglichkeit gerichtet. Aber schon bei der ersten Kennzeichnung der Aufgaben einer vor-

bereitenden Fundamentalanalyse des Daseins wurde eine Orientierung über das *In-Sein als solches* vorausgeschickt[1] und an dem konkreten Modus des Welterkennens demonstriert[2].

Die Vorwegnahme dieses tragenden Strukturmomentes entsprang der Absicht, von Anfang an die Analyse der einzelnen Momente in einem sich durchhaltenden Vorblick auf das Strukturganze einzukreisen und jede Sprengung und Aufsplitterung des einheitlichen Phänomens zu verhüten. Jetzt gilt es, die Interpretation unter Bewahrung des in der konkreten Analyse von Welt und Wer Gewonnenen zum Phänomen des In-Seins zurückzulenken. Die eindringlichere Betrachtung desselben soll aber nicht nur erneut und sicherer die Strukturganzheit des In-der-Welt-seins vor den phänomenologischen Blick zwingen, sondern auch den Weg bahnen zur Erfassung des ursprünglichen Seins des Daseins selbst, der Sorge.

Was kann aber noch weiter aufgezeigt werden am In-der-Welt-sein über die wesenhaften Bezüge des Seins bei der Welt (Besorgen), des Mitseins (Fürsorge) und des Selbstseins (Wer) hinaus? Es bleibt allenfalls noch die Möglichkeit, die Analyse durch vergleichende Charakteristik der Abwandlungen des Besorgens und seiner Umsicht, der Fürsorge und ihrer Rücksicht in die Breite auszubauen und durch die verschärfte Explikation des Seins alles möglichen innerweltlichen Seienden das Dasein gegen nicht daseinsmäßiges Seiendes abzuheben. Ohne Frage liegen nach dieser Richtung unerledigte Aufgaben. Das bislang Herausgestellte ist vielfältig ergänzungsbedürftig im Hinblick auf eine geschlossene Ausarbeitung des existenzialen Apriori der philosophischen Anthropologie. Darauf zielt aber die vorliegende Untersuchung nicht. *Ihre Absicht ist eine fundamentalontologische.* Wenn wir sonach dem In-Sein thematisch nachfragen, dann können wir zwar nicht die Ursprünglichkeit des Phänomens durch Ableitung aus anderen, d.h. durch eine unangemessene Analyse im Sinne einer Auflösung vernichten wollen. Die Unableitbarkeit eines Ursprünglichen schließt aber eine Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaktere nicht aus. Zeigen sich solche, dann sind sie existenzial gleichursprünglich. Das Phänomen der *Gleichursprünglichkeit* der konstitutiven Momente ist in der Ontologie oft mißachtet worden zufolge einer methodisch ungezügelten Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen »Urgrund«.

---

[1] Vgl. § 12, S. 52 ff.

[2] Vgl. § 13, S. 59-63.

In welche Richtung gilt es zu sehen für die phänomenale Charakteristik des In-Seins als solchen? Wir erhalten Antwort durch die Erinnerung daran, was bei der Anzeige des Phänomens dem phänomenologisch behaltenden Blick anvertraut wurde: das In-Sein im Unterschied von der vorhandenen Inwendigkeit eines Vorhandenen »in« einem anderen; das In-Sein nicht als eine durch das Vorhandensein von »Welt« bewirkte oder auch nur ausgelöste Beschaffenheit eines vorhandenen Subjekts; das In-Sein vielmehr als wesenhafte Seinsart dieses Seienden selbst. Was anderes stellt sich aber dann mit diesem Phänomen dar als das vorhandene commercium *zwischen* einem vorhandenen Subjekt und einem vorhandenen Objekt? Diese Auslegung käme dem phänomenalen Bestand schon näher, wenn sie sagte: das *Dasein ist das Sein* dieses »Zwischen«. Irreführend bliebe die Orientierung an dem »Zwischen« trotzdem. Sie macht unbesehen den ontologisch unbestimmten Ansatz des Seienden mit, wozwischen dieses Zwischen als solches »ist«. Das Zwischen ist schon als Resultat der convenientia zweier Vorhandenen begriffen. Der vorgängige Ansatz dieser aber *sprengt* immer schon das Phänomen, und es ist aussichtslos, dieses je wieder aus den Sprengstücken zusammenzusetzen. Nicht nur der »Kitt« fehlt, sondern das »Schema« ist gesprengt, bzw. nie zuvor enthüllt, gemäß dem die Zusammenfügung sich vollziehen soll. Das ontologisch Entscheidende liegt darin, die Sprengung des Phänomens vorgängig zu verhüten, das heißt seinen positiven phänomenalen Bestand zu sichern. Daß es hierzu weitgehender Umständlichkeit bedarf, ist nur der Ausdruck davon, daß etwas ontisch Selbstverständliches in der überlieferten Behandlungsart des »Erkenntnisproblems« ontologisch vielfältig bis zur Unsichtbarkeit verstellt wurde.

Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, *ist* selbst je sein »Da«. Der vertrauten Wortbedeutung nach deutet das »Da« auf »hier« und »dort«. Das »Hier« eines »Ich-Hier« versteht sich immer aus einem zuhandenen »Dort« im Sinne des entfernend-ausrichtend-besorgenden Seins zu diesem. Die existenziale Räumlichkeit des Daseins, die ihm dergestalt seinen »Ort« bestimmt, gründet selbst auf dem In-der-Welt-sein. Das Dort ist die Bestimmtheit eines *innerweltlich* Begegnenden. »Hier« und »Dort« sind nur möglich in einem »Da«, das heißt wenn ein Seiendes ist, das als Sein des »Da« Räumlichkeit erschlossen hat. Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck »Da« meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst »da«.

Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es *ist* in der Weise, sein Da zu sein. Es ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung *ist.* Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. *Das Dasein ist seine Erschlossenheit.*

Die Konstitution dieses Seins soll herausgestellt werden. Sofern aber das Wesen dieses Seienden die Existenz ist, besagt der existenziale Satz »das Dasein *ist* seine Erschlossenheit« zugleich: das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein »Da« zu sein. Außer der Charakteristik der primären Konstitution des Seins der Erschlossenheit bedarf es gemäß dem Zug der Analyse einer Interpretation der Seinsart, in der dieses Seiende *alltäglich* sein Da ist.

Das Kapitel, das die Explikation des In-Seins als solchen, das heißt des Seins des Da übernimmt, zerfällt in zwei Teile: A. Die existenziale Konstitution des Da. B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins.

Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der *Befindlichkeit* und im *Verstehen;* deren Analyse erhält jeweils durch die Interpretation eines konkreten und für die nachkommende Problematik wichtigen Modus die notwendige phänomenale Bewährung. Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die *Rede.*

Unter A (die existenziale Konstitution des Da) wird demnach behandelt: das Da-sein als Befindlichkeit (§ 29), die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit (§ 30), das Da-sein als Verstehen (§ 31), Verstehen und Auslegung (§ 32), die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung (§ 33), Da-sein, Rede und Sprache (§ 34).

Die Analyse der Seinscharaktere des *Da-seins* ist eine existenziale. Das besagt: Die Charaktere sind nicht Eigenschaften eines Vorhandenen, sondern wesenhaft existenziale Weisen zu sein. Ihre Seinsart in der Alltäglichkeit muß daher herausgestellt werden.

Unter B (das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins) werden entsprechend dem konstitutiven Phänomen der Rede, der im Verstehen liegenden Sicht und gemäß der ihm zugehörigen Auslegung

(Deutung) als existenziale Modi des alltäglichen Seins des Da analysiert: Das Gerede (§ 35), die Neugier (§ 36), die Zweideutigkeit (§ 37). An diesen Phänomenen wird eine Grundart des Seins des Da sichtbar, die wir als *Verfallen* interpretieren, welches »Fallen« eine existenzial eigene Weise der Bewegtheit zeigt (§ 38).

A. Die existenziale Konstitution des Da

§ 29. Das Da-sein als Befindlichkeit

Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontiscb* das Bekannteste und Alltäglichste: die Stimmung, das Gestimmtsein. Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu umreißen.

Der ungestörte Gleichmut ebenso wie der gehemmte Mißmut des alltäglichen Besorgens, das Übergleiten von jenem in diesen und umgekehrt, das Ausgleiten in Verstimmungen sind ontologisch nicht nichts, mögen diese Phänomene als das vermeintlich Gleichgültigste und Flüchtigste im Dasein unbeachtet bleiben. Daß Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, daß das Dasein je schon immer gestimmt ist. Die oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit, die nicht mit Verstimmung verwechselt werden darf, ist so wenig nichts, daß gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird. Das Sein ist als Last offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht. Und das Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist. Und wiederum kann die gehobene Stimmung der offenbaren Last des Seins entheben; auch diese Stimmungsmöglichkeit erschließt, wenngleich enthebend, den Lastcharakter des Daseins. Die Stimmung macht offenbar, »wie einem ist und wird«. In diesem »wie einem ist« bringt das Gestimmtsein das Sein in sein »Da«.

In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat. Erschlossen besagt nicht, als solches erkannt. Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichkeit kann das Sein des Daseins als nacktes »Daß es ist und zu sein hat« aufbrechen. Das pure »daß es ist« zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel. Daß das Dasein ebenso alltäglich dergleichen Stimmungen nicht »nachgibt«,

das heißt ihrem Erschließen nicht nachgeht und sich nicht vor das Erschlossene bringen läßt, ist kein Beweis *gegen* den phänomenalen Tatbestand der stimmungsmäßigen Erschlossenheit des Seins des Da in seinem Daß, sondern ein Beleg dafür. Das Dasein weicht zumeist *ontisch*-existenziell dem in der Stimmung erschlossenen Sein aus; das besagt *ontologisch*-existenzial: in dem, woran solche Stimmung sich nicht kehrt, ist das Dasein in seinem Überantwortetsein an das Da enthüllt. Im Ausweichen selbst *ist* das Da erschlossenes.

Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses »Daß es ist« nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität der Überantwortung* andeuten. Das in der Befindlichkeit des Daseins erschlossene »Daß es ist und zu sein hat« ist nicht jenes »Daß«, das ontologisch-kategorial die der Vorhandenheit zugehörige Tatsächlichkeit ausdrückt. Diese wird nur in einem hinsehenden Feststellen zugänglich. Vielmehr muß das in der Befindlichkeit erschlossene Daß als existenziale Bestimmtheit *des* Seienden begriffen werden, das in der Weise des In-der-Welt-seins ist. *Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins.* Das Daß der Faktizität wird in einem Anschauen nie vorfindlich.

Seiendes vom Charakter des Daseins ist sein Da in der Weise, daß es sich, ob ausdrücklich oder nicht, in seiner Geworfenheit befindet. In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vor-finden, sondern als gestimmtes Sichbefinden. Als Seiendes, das seinem Sein überantwortet ist, bleibt es auch dem überantwortet, daß es sich immer schon gefunden haben muß – gefunden in einem Finden, das nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Fliehen entspringt. Die Stimmung erschließt nicht in der Weise des Hinblickens auf die Geworfenheit, sondern als An- und Abkehr. Zumeist kehrt sie sich nicht an den in ihr offenbaren Lastcharakter des Daseins, am wenigsten als Enthobensein in der gehobenen Stimmung. Diese Abkehr ist, was sie ist, immer in der Weise der Befindlichkeit.

Man würde das, *was* Stimmung erschließt und *wie* sie erschließt, phänomenal völlig verkennen, wollte man mit dem Erschlossenen das zusammenstellen, was das gestimmte Dasein »zugleich« kennt, weiß

und glaubt. Auch wenn Dasein im Glauben seines »Wohin« »sicher« ist oder um das Woher zu wissen meint in rationaler Aufklärung, so verschlägt das alles nichts gegen den phänomenalen Tatbestand, daß die Stimmung das Dasein vor das Daß seines Da bringt, als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt. Existenzial-ontologisch besteht nicht das mindeste Recht, die »Evidenz« der Befindlichkeit herabzudrücken durch Messung an der apodiktischen Gewißheit eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen. Um nichts geringer aber ist *die* Verfälschung der Phänomene, die sie in das Refugium des Irrationalen abschiebt. Der Irrationalismus – als das Gegenspiel des Rationalismus – redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist.

Daß ein Dasein faktisch mit Wissen und Willen der Stimmung Herr werden kann, soll und muß, mag in gewissen Möglichkeiten des Existierens einen Vorrang von Wollen und Erkenntnis bedeuten. Nur darf das nicht dazu verleiten, ontologisch die Stimmung als ursprüngliche Seinsart des Daseins zu verleugnen, in der es ihm selbst *vor* allem Erkennen und Wollen und *über* deren Erschließungstragweite *hinaus* erschlossen ist. Und überdies, Herr werden wir der Stimmung nie stimmungsfrei, sondern je aus einer Gegenstimmung. Als *ersten* ontologischen Wesenscharakter der Befindlichkeit gewinnen wir: *Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.*

Schon hieran wird sichtbar, daß die Befindlichkeit weit entfernt ist von so etwas wie dem Vorfinden eines seelischen Zustandes. Sie hat so wenig den Charakter eines sich erst um- und rückwendenden Erfassens, daß alle immanente Reflexion nur deshalb »Erlebnisse« vorfinden kann, weil das Da in der Befindlichkeit schon erschlossen ist. Die »bloße Stimmung« erschließt das Da ursprünglicher, sie *verschließt* es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes *Nicht*-wahrnehmen.

Das zeigt die *Verstimmung*. In ihr wird das Dasein ihm selbst gegenüber blind, die besorgte Umwelt verschleiert sich, die Umsicht des Besorgens wird mißleitet. Die Befindlichkeit ist so wenig reflektiert, daß sie das Dasein gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte »Welt« überfällt. Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von »Außen« noch von »Innen«, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf. Damit aber kommen wir über eine negative Abgrenzung der Befindlichkeit gegen das reflektierende Erfassen des »Innern« zu einer positiven Einsicht in

ihren Erschließungscharakter. *Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich*. Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfärbt. Darin zeigt sich der *zweite* Wesenscharakter der Befindlichkeit. Sie ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Weltsein ist.

Neben diesen beiden explizierten Wesensbestimmungen der Befindlichkeit, dem Erschließen der Geworfenheit und dem jeweiligen Erschließen des ganzen In-der-Welt-seins ist eine *dritte* zu beachten, die vor allem zum eindringlicheren Verständnis der Weltlichkeit der Welt beiträgt. Früher[1] wurde gesagt: Die vordem schon erschlossene Welt läßt Innerweltliches begegnen. Diese vorgängige, zum In-Sein gehörige Erschlossenheit der Welt ist durch die Befindlichkeit mitkonstituiert. Das Begegnenlassen ist primär *umsichtiges,* nicht lediglich noch ein Empfinden oder Anstarren. Das umsichtig besorgende Begegnenlassen hat – so können wir jetzt von der Befindlichkeit her schärfer sehen – den Charakter des Betroffenwerdens. Die Betroffenheit aber durch die Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit des Zuhandenen wird ontologisch nur so möglich, daß das In-Sein als solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, daß es in dieser Weise von innerweltlich Begegnendem *angegangen* werden kann. Diese Angänglichkeit gründet in der Befindlichkeit, als welche sie die Welt zum Beispiel auf Bedrohbarkeit hin erschlossen hat. Nur was in der Befindlichkeit des Fürchtens, bzw. der Furchtlosigkeit ist, kann umweltlich Zuhandenes als Bedrohliches entdecken. Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins.

Und nur weil die »Sinne« ontologisch einem Seienden zugehören, das die Seinsart des befindlichen In-der-Welt-seins hat, können sie »gerührt« werden und »Sinn haben für«, so daß das Rührende sich in der Affektion zeigt. Dergleichen wie Affektion käme beim stärksten Druck und Widerstand nicht zustande, Widerstand bliebe wesenhaft unentdeckt, wenn nicht befindliches In-der-Welt-sein sich schon angewiesen hätte auf eine durch Stimmungen vorgezeichnete Angänglich-keit durch das innerweltlich Seiende. *In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her An-*

[1] Vgl. § 18, S. 83 ff.

gehendes begegnen kann. Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der »bloßen Stimmung« überlassen. Ein reines Anschauen, und dränge es in die innersten Adern des Seins eines Vorhandenen, vermöchte nie so etwas zu entdecken wie Bedrohliches.

Daß auf dem Grunde der primär erschließenden Befindlichkeit die alltägliche Umsicht sich versieht, weitgehend der Täuschung unterliegt, ist, an der Idee einer absoluten »Welt«-erkenntnis gemessen, ein μὴ ὄν. Aber die existenziale Positivität der Täuschbarkeit wird durch solche ontologisch unberechtigten Wertungen völlig verkannt. Gerade im unsteten, stimmungsmäßig flackernden Sehen der »Welt« zeigt sich das Zuhandene in seiner spezifischen Weltlichkeit, die an keinem Tag dieselbe ist. Theoretisches Hinsehen hat immer schon die Welt auf die Einförmigkeit des puren Vorhandenen abgeblendet, innerhalb welcher Einförmigkeit freilich ein neuer Reichtum des im reinen Bestimmen Entdeckbaren beschlossen liegt. Aber auch die reinste θεωρία hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen; auch ihrem Hinsehen zeigt sich das nur noch Vorhandene in seinem puren Aussehen lediglich dann, wenn sie es im *ruhigen* Verweilen bei... in der ῥᾳστώνη und ῥδιαγνωγή auf sich zukommen lassen kann[1]. – Man wird die Aufweisung der existenzial-ontologischen Konstitution des erkennenden Bestimmens in der Befindlichkeit des In-der-Welt-seins nicht verwechseln wollen mit einem Versuch, Wissenschaft ontisch dem »Gefühl« auszuliefern.

Innerhalb der Problematik dieser Untersuchung können die verschiedenen Modi der Befindlichkeit und ihre Fundierungszusammenhänge nicht interpretiert werden. Unter dem Titel der Affekte und Gefühle sind die Phänomene ontisch längst bekannt und in der Philosophie immer schon betrachtet worden. Es ist kein Zufall, daß die erste überlieferte, systematisch ausgeführte Interpretation der Affekte nicht im Rahmen der »Psychologie« abgehandelt ist. *Aristoteles* untersucht die πάθη im zweiten Buch seiner »Rhetorik«. Diese muß – entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem »Lehrfach« – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden. Die Öffentlichkeit als die Seinsart des Man (vgl. § 27) hat nicht nur überhaupt ihre Gestimmtheit, sie braucht Stimmung und »macht« sie für sich. In sie hinein und aus ihr heraus spricht der Redner. Er be-

---

1 Vgl. *Aristoteles*, Met. A 2, 982 b 22 sqq.

darf des Verständnisses der Möglichkeiten der Stimmung, um sie in der rechten Weise zu wecken und zu lenken.

Die Weiterführung der Interpretation der Affekte in der Stoa, imgleichen die Überlieferung derselben durch die patristische und scholastische Theologie an die Neuzeit sind bekannt. Unbeachtet bleibt, daß die grundsätzliche ontologische Interpretation des Affektiven überhaupt seit Aristoteles kaum einen nennenswerten Schritt vorwärts hat tun können. Im Gegenteil: die Affekte und Gefühle geraten thematisch unter die psychischen Phänomene, als deren dritte Klasse sie meist neben Vorstellen und Wollen fungieren. Sie sinken zu Begleitphänomenen herab.

Es ist ein Verdienst der phänomenologischen Forschung, wieder eine freiere Sicht auf diese Phänomene geschaffen zu haben. Nicht nur das; *Scheler* hat vor allem unter Aufnahme von Anstößen *Augustins* und *Pascals*[1] die Problematik auf die Fundierungszusammenhänge zwischen den »vorstellenden« und »interessenehmenden« Akten gelenkt. Freilich bleiben auch hier noch die existenzial-ontologischen Fundamente des Aktphänomens überhaupt im Dunkel.

Die Befindlichkeit erschließt nicht nur das Dasein in seiner Geworfenheit und Angewiesenheit auf die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt, sie ist selbst die existenziale Seinsart, in der es sich ständig an die »Welt« ausliefert, sich von ihr angehen läßt derart, daß es ihm selbst in gewisser Weise ausweicht. Die existenziale Verfassung dieses Ausweichens wird am Phänomen des Verfallens deutlich werden.

Die Befindlichkeit ist eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist. Sie charakterisiert nicht nur ontologisch das Dasein, sondern ist zugleich auf Grund ihres Erschließens für die existenziale Analytik von grundsätzlicher methodischer Bedeutung. Diese vermag, wie jede ontologische Interpretation überhaupt, nur vordem schon erschlossenes Seiendes auf sein Sein gleichsam abzuhören. Und sie wird sich an die ausgezeichneten weittragendsten Erschließungsmöglichkeiten des Daseins halten, um von ihnen den Aufschluß dieses

---

1 Vgl. *Pensees,* a. a. O. Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences; vgl. dazu *Augustinus,* Opera (Migne P. L. tom VIII), Contra Faustum lib. 32, cap. 18: non intratur in veritatem, nisi per charitatem.

Seienden entgegenzunehmen. Die phänomenologische Interpretation muß dem Dasein selbst die Möglichkeit des ursprünglichen Erschließens geben und es gleichsam sich selbst auslegen lassen. Sie geht in diesem Erschließen nur mit, um den phänomenalen Gehalt des Erschlossenen existenzial in den Begriff zu heben.

Mit Rücksicht auf die später folgende Interpretation einer solchen existenzial-ontologisch bedeutsamen Grundbefindlichkeit des Daseins, der Angst (vgl. § 40), soll das Phänomen der Befindlichkeit an dem bestimmten Modus der *Furcht* noch konkreter demonstriert werden.

§ 30. Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit[1]

Das Phänomen der Furcht läßt sich nach drei Hinsichten betrachten; wir analysieren das Wovor der Furcht, das Fürchten und das Worum der Furcht. Diese möglichen und zusammengehörigen Hinblicke sind nicht zufällig. Mit ihnen kommt die Struktur der Befindlichkeit überhaupt zum Vorschein. Die Analyse wird vervollständigt durch den Hinweis auf die möglichen Modifikationen der Furcht, die je verschiedene Strukturmomente an ihr betreffen.

Das *Wovor* der Furcht, das »Furchtbare«, ist jeweils ein innerweltlich Begegnendes von der Seinsart des Zuhandenen, des Vorhandenen oder des Mitdaseins. Es soll nicht ontisch berichtet werden über das Seiende, das vielfach und zumeist »furchtbar« sein kann, sondern das Furchtbare ist in seiner Furchtbarkeit phänomenal zu bestimmen. Was gehört zum Furchtbaren als solchem, das im Fürchten begegnet? Das Wovor der Furcht hat den Charakter der Bedrohlichkeit. Hierzu gehört ein Mehrfaches: 1. das Begegnende hat die Bewandtnisart der Abträglichkeit. Es zeigt sich innerhalb eines Bewandtniszusammenhangs. 2. Diese Abträglichkeit zielt auf einen bestimmten Umkreis des von ihr Betreffbaren. Sie kommt als so bestimmte selbst aus einer bestimmten Gegend. 3. Die Gegend selbst und das aus ihr Herkommende ist als solches bekannt, mit dem es nicht »geheuer« ist. 4. Das Abträgliche ist als Drohendes noch nicht in beherrschbarer Nähe, aber es naht. In solchem Herannahen strahlt die Abträglichkeit aus und hat darin den Charakter des Drohens. 5. Dieses Herannahen ist ein solches innerhalb der Nähe. Was zwar im höchsten Grade abträglich sein kann und sogar ständig näher kommt aber in der Ferne, bleibt in seiner Furchtbarkeit verhüllt. Als Herannahendes in der Nähe aber ist das Abträgliche drohend, es kann treffen und doch nicht. Im Heran-

---

[1] Vgl. *Aristoteles,* Rhetorik B 5, 1382 a 20-1383 b 11.

nahen steigert sich dieses »es kann und am Ende doch nicht«. Es ist furchtbar, sagen wir. 6. Darin liegt: das Abträgliche als Nahendes in der Nähe trägt die enthüllte Möglichkeit des Ausbleibens und Vorbeigehens bei sich, was das Fürchten nicht mindert und auslöscht, sondern ausbildet.

Das *Fürchten selbst* ist das sich-angehen-lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen. Nicht wird etwa zunächst ein zukünftiges Übel (malum futurum) festgestellt und dann gefürchtet. Aber auch das Fürchten konstatiert nicht erst das Herannahende, sondern entdeckt es zuvor in seiner Furchtbarkeit. Und fürchtend kann dann die Furcht sich, ausdrücklich hinsehend, das Furchtbare »klar machen«. Die Umsicht sieht das Furchtbare, weil sie in der Befindlichkeit der Furcht ist. Das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins, die »Furchtsamkeit«, hat die Welt schon darauf hin erschlossen, daß aus ihr so etwas wie Furchtbares nahen kann. Das Nahenkönnen selbst ist freigegeben durch die wesenhafte existenziale Räumlichkeit des In-der-Welt-seins.

Das *Worum* die Furcht fürchtet, ist das sich fürchtende Seiende selbst, das Dasein. Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten. Das Fürchten erschließt dieses Seiende in seiner Gefährdung, in der Überlassenheit an es selbst. Die Furcht enthüllt immer, wenn auch in wechselnder Ausdrücklichkeit, das Dasein im Sein seines Da. Wenn wir um Haus und Hof fürchten, dann liegt hierin keine Gegeninstanz für die obige Bestimmung des Worum der Furcht. Denn das Dasein ist als In-der-Welt-sein je besorgendes Sein bei. Zumeist und zunächst *ist* das Dasein aus dem her, *was* es besorgt. Dessen Gefährdung ist Bedrohung des Seins bei. Die Furcht erschließt das Dasein vorwiegend in privativer Weise. Sie verwirrt und macht »kopflos«. Die Furcht verschließt zugleich das gefährdete InSein, indem sie es sehen läßt, so daß das Dasein, wenn die Furcht gewichen, sich erst wieder zurechtfinden muß.

Das Fürchten um als Sichfürchten vor erschließt immer – ob privativ oder positiv – gleichursprünglich das innerweltliche Seiende in seiner Bedrohlichkeit und das In-Sein hinsichtlich seiner Bedrohtheit. Furcht ist ein Modus der Befindlichkeit.

Das Fürchten um kann aber auch andere betreffen, und wir sprechen dann von einem Fürchten für sie. Dieses Fürchten für... nimmt dem Anderen nicht die Furcht ab. Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil der Andere, *für* den wir fürchten, seinerseits sich gar nicht zu fürchten braucht. Wir fürchten *für* den Anderen gerade dann am meisten, wenn *er* sich *nicht* fürchtet und tollkühn dem Drohenden

sich entgegenstürzt. Fürchten für... ist eine Weise der Mitbefindlichkeit mit den Anderen, aber nicht notwendig ein Sich-mitfürchten oder gar ein Miteinanderfürchten. Man kann fürchten um..., ohne sich zu fürchten. Genau besehen ist aber das Fürchten um... doch ein *Sich*fürchten. »Befürchtet« ist dabei das Mitsein mit dem Anderen, der einem entrissen werden könnte. Das Furchtbare zielt nicht direkt auf den Mitfürchtenden. Das Fürchten um... weiß sich in gewisser Weise unbetroffen und ist doch mitbetroffen in der Betroffenheit des Mitdaseins, wofür es fürchtet. Das Fürchten um ist deshalb kein abgeschwächtes Sichfürchten. Es geht hier nicht um Grade von »Gefühlstönen«, sondern um existenziale Modi. Das Fürchten um... verliert dadurch auch nicht seine spezifische Echtheit, wenn es sich »eigentlich« doch nicht fürchtet.

Die konstitutiven Momente des vollen Furchtphänomens können variieren. Damit ergeben sich verschiedene Seinsmöglichkeiten des Fürchtens. Zur Begegnisstruktur des Bedrohlichen gehört die Näherung in der Nähe. Sofern ein Bedrohliches in seinem »zwar noch nicht, aber jeden Augenblick« selbst plötzlich in das besorgende In-der-Welt-sein hereinschlägt, wird die Furcht zum *Erschrecken.* Am Bedrohlichen ist sonach zu scheiden: die nächste Näherung des Drohenden und die Art des Begegnens der Näherung selbst, die Plötzlichkeit. Das Wovor des Erschreckens ist zunächst etwas Bekanntes und Vertrautes. Hat dagegen das Bedrohliche den Charakter des ganz und gar Unvertrauten, dann wird die Furcht zum *Grauen.* Und wo nun gar ein Bedrohendes im Charakter des Grauenhaften begegnet und zugleich den Begegnischarakter des Erschreckenden hat, die Plötzlichkeit, da wird die Furcht zum *Entsetzen.* Weitere Abwandlungen der Furcht kennen wir als Schüchternheit, Scheu, Bangigkeit, Stutzigwerden. Alle Modifikationen der Furcht deuten als Möglichkeiten des Sich-befindens darauf hin, daß das Dasein als In-der-Welt-sein »furchtsam« ist. Diese »Furchtsamkeit« darf nicht im ontischen Sinne einer faktischen, »vereinzelten« Veranlagung verstanden werden, sondern als existenziale Möglichkeit der wesenhaften Befindlichkeit des Daseins überhaupt, die freilich nicht die einzige ist.

§ 31. Das Da-sein als Verstehen

Die Befindlichkeit ist *eine* der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des »Da« hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das *Verstehen.* Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes.

Wenn wir dieses als fundamentales Existenzial interpretieren, dann zeigt sich damit an, daß dieses Phänomen als Grundmodus des *Seins* des Daseins begriffen wird. »Verstehen« dagegen im Sinne *einer* möglichen Erkenntnisart unter anderen, etwa unterschieden von »Erklären«, muß mit diesem als existenziales Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens interpretiert werden.

Die bisherige Untersuchung ist denn auch schon auf dieses ursprüngliche Verstehen gestoßen, ohne daß sie es ausdrücklich in das Thema einrücken ließ. Das Dasein ist existierend sein Da, besagt einmal: Welt ist »da«; deren *Da-sein* ist das In-sein. Und dieses ist imgleichen »da« und zwar als das, worumwillen das Dasein ist. Im Worumwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde[1]. Im Verstehen des Worumwillen ist die darin gründende Bedeutsamkeit miterschlossen. Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein. Bedeutsamkeit ist das, woraufhin Welt als solche erschlossen ist. Worumwillen *und* Bedeutsamkeit sind im Dasein erschlossen, besagt: Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht.

Wir gebrauchen zuweilen in ontischer Rede den Ausdruck »etwas verstehen« in der Bedeutung von »einer Sache vorstehen können«, »ihr gewachsen sein«, »etwas können«. Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist. Das wesenhafte Möglichsein des Daseins betrifft die charakterisierten Weisen des Besorgens der »Welt«, der Fürsorge für die anderen und in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner. Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebensosehr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes »passieren« kann. Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das *noch nicht* Wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige. Sie charakterisiert das *nur* Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ur-

[1] Vgl. § 18,S. 85 ff.

sprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins; zunächst kann sie wie Existenzialität überhaupt lediglich als Problem vorbereitet werden. Den phänomenalen Boden, sie überhaupt zu sehen, bietet das Verstehen als erschließendes Seinkönnen.

Die Möglichkeit als Existenzial bedeutet nicht das freischwebende Seinkönnen im Sinne der »Gleichgültigkeit der Willkür« (libertas indifferentiae). Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es *ist,* hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich. Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit.* Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen. Das Möglichsein ist ihm selbst in verschiedenen möglichen Weisen und Graden durchsichtig.

Verstehen ist das Sein solchen Seinkönnens, das nie als Noch-nicht-vorhandenes aussteht, sondern als wesenhaft nie Vorhandenes mit dem Sein des Daseins im Sinne der Existenz *»ist«.* Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen »weiß« es, *woran* es mit ihm selbst, das heißt seinem Seinkönnen ist. Dieses »Wissen« ist nicht erst einer immanenten Selbstwahrnehmung erwachsen, sondern gehört zum Sein des Da, das wesenhaft Verstehen ist. Und nur *weil* Dasein verstehend sein Da ist, *kann* es sich verlaufen und verkennen. Und sofern Verstehen befindliches ist und als dieses existenzial der Geworfenheit ausgeliefertes, hat das Dasein sich je schon verlaufen und verkannt. In seinem Seinkönnen ist es daher der Möglichkeit überantwortet, sich in seinen Möglichkeiten erst wieder zu finden.

Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt. Die Struktur dieses Existenzials gilt es noch schärfer zu fassen.

Das Verstehen betrifft als Erschließen immer die ganze Grundverfassung des In-der-Welt-seins. Als Seinkönnen ist das In-Sein je Sein-können-in-der-Welt. Diese ist nicht nur qua Welt als mögliche Bedeutsamkeit erschlossen, sondern die Freigabe des Innerweltlichen selbst gibt dieses Seiende frei auf *seine* Möglichkeiten. Das Zuhandene ist als solches entdeckt in seiner Dien*lichkeit,* Verwend*barkeit,* Abträg*lichkeit.* Die Bewandtnisganzheit enthüllt sich als das kategoriale Ganze einer *Möglichkeit* des Zusammenhangs von Zuhandenem. Aber auch die »Einheit« des mannigfaltigen Vorhandenen, die Natur,

wird nur entdeckbar auf dem Grunde der Erschlossenheit einer *Möglichkeit* ihrer. Ist es Zufall, daß die Frage nach dem *Sein* von Natur auf die »Bedingungen ihrer *Möglichkeit*« zielt? Worin gründet solches Fragen? Ihm selbst gegenüber kann die Frage nicht ausbleiben: *warum* ist nichtdaseinsmäßiges Seiendes in seinem Sein verstanden, wenn es auf die Bedingungen seiner Möglichkeit hin erschlossen wird? *Kant* setzt dergleichen vielleicht mit Recht voraus. Aber diese Voraussetzung selbst kann am allerwenigsten in ihrem Recht unausgewiesen bleiben.

Warum dringt das Verstehen nach allen wesenhaften Dimensionen des in ihm Erschließbaren immer in die Möglichkeiten? Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den *Entwurf* nennen. Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt. Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen. Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten. Der Entwurfcharakter des Verstehens besagt ferner, daß dieses das, woraufhin es entwirft, die Möglichkeiten, selbst nicht thematisch erfaßt. Solches Erfassen benimmt dem Entworfenen gerade seinen Möglichkeitscharakter, zieht es herab zu einem gegebenen, gemeinten Bestand, während der Entwurf im Werfen die Möglichkeit als Möglichkeit sich vorwirft und als solche *sein* läßt. Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.

Auf dem Grunde der Seinsart, die durch das Existenzial des Entwurfs konstituiert wird, ist das Dasein ständig »mehr«, als es tatsächlich ist, wollte man es und könnte man es als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren. Es ist aber nie mehr, als es faktisch ist, weil zu seiner Faktizität das Seinkönnen wesenhaft gehört. Das Dasein ist aber als Möglichsein auch nie weniger, das heißt das, was es in seinem Seinkönnen *noch nicht* ist, *ist* es existenzial. Und nur weil das Sein des Da durch das Verstehen und dessen Entwurfcharakter seine Konstitution erhält, weil es *ist,* was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen: »werde, was du bist!«.

Der Entwurf betrifft immer die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-seins; das Verstehen hat als Seinkönnen selbst Möglichkeiten, die durch den Umkreis des in ihm wesenhaft Erschließbaren vorgezeichnet sind. Das Verstehen *kann* sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen, das heißt das Dasein existiert als es selbst. Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches. Das »Un-« besagt nicht, daß sich das Dasein von seinem Selbst abschnürt und »nur« die Welt versteht. Welt gehört zu seinem Selbstsein als In-der-Welt-sein. Das eigentliche ebensowohl wie das uneigentliche Verstehen *können* wiederum echt oder unecht sein. Das Verstehen ist als Seinkönnen ganz und gar von Möglichkeit durchsetzt. Das Sichverlegen in eine dieser Grundmöglichkeiten des Verstehens legt aber die andere nicht ab. *Weil vielmehr das Verstehen jeweils die volle Erschlossenheit des Daseins als In-der-Welt-sein betrifft, ist das Sichverlegen des Verstehens eine existenziale Modifikation des Entwurfes als ganzen.* Im Verstehen von Welt ist das In-Sein immer mitverstanden, Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt.

Als faktisches Dasein hat es sein Seinkönnen je schon in eine Möglichkeit des Verstehens verlegt.

Das Verstehen macht in seinem Entwurfcharakter existenzial das aus, was wir die *Sicht* des Daseins nennen. Die mit der Erschlossenheit des Da existenzial seiende Sicht *ist* das Dasein gleichursprünglich nach den gekennzeichneten Grundweisen seines Seins als Umsicht des Besorgens, Rücksicht der Fürsorge, als Sicht auf das Sein als solches, umwillen dessen das Dasein je ist, wie es ist. Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die *Durchsichtigkeit*. Wir wählen diesen Terminus zur Bezeichnung der wohlverstandenen »Selbsterkenntnis«, um anzuzeigen, daß es sich bei ihr nicht um das wahrnehmende Aufspüren und Beschauen eines Selbstpunktes handelt, sondern um ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins *durch* seine wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*. Existierend Seiendes sichtet »sich« nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist.

Umgekehrt wurzelt die Undurchsichtigkeit des Daseins nicht einzig und primär in »egozentrischen» Selbsttäuschungen, sondern ebensosehr in der Unkenntnis der Welt.

Der Ausdruck »Sicht« muß freilich vor einem Mißverständnis bewahrt bleiben. Er entspricht der Gelichtetheit, als welche wir die Erschlossenheit des Da charakterisierten. Das »Sehen« meint nicht nur nicht das Wahrnehmen mit den leiblichen Augen, sondern auch nicht das pure unsinnliche Vernehmen eines Vorhandenen in seiner Vorhandenheit. Für die existenziale Bedeutung von Sicht ist nur *die* Eigentümlichkeit des Sehens in Anspruch genommen, daß es das ihm zugänglich Seiende an ihm selbst unverdeckt begegnen läßt. Das leistet freilich jeder »Sinn« innerhalb seines genuinen Entdeckungsbezirkes. Die Tradition der Philosophie ist aber von Anfang an primär am »Sehen« als Zugangsart zu Seiendem *und zu Sein* orientiert. Um den Zusammenhang mit ihr zu wahren, kann man Sicht und Sehen so weit formalisieren, daß damit ein universaler Terminus gewonnen wird, der jeden Zugang zu Seiendem und zu Sein als Zugang überhaupt charakterisiert.

Dadurch, daß gezeigt wird, wie alle Sicht primär im Verstehen gründet – die Umsicht des Besorgens ist das Verstehen als *Verständigkeit* –, ist dem puren Anschauen sein Vorrang genommen, der noetisch dem traditionellen ontologischen Vorrang des Vorhandenen entspricht. »Anschauung« und »Denken« sind beide schon entfernte Derivate des Verstehens. Auch die phänomenologische »Wesensschau« gründet im existenzialen Verstehen. Über diese Art des Sehens darf erst entschieden werden, wenn die expliziten Begriffe von Sein und Seinsstruktur gewonnen sind, als welche einzig Phänomene im phänomenologischen Sinne werden können.

Die Erschlossenheit des Da im Verstehen ist selbst eine Weise des Seinkönnens des Daseins. In der Entworfenheit seines Seins auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt. Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen. Sein ist im Entwurf verstanden, nicht ontologisch begriffen. Seiendes von der Seinsart des wesenhaften Entwurfs des In-der-Welt-seins hat als Konstitutivum seines Seins das Seinsverständnis. Was früher[1] dogmatisch angesetzt wurde, erhält jetzt seine Aufweisung aus der Konstitution des Seins, in dem das Dasein als Verstehen sein Da ist. Eine den Grenzen dieser ganzen Untersuchung entsprechend befriedigende Aufklärung des existenzialen Sinnes dieses Seinsverständnisses wird erst auf Grund der temporalen Seinsinterpretation erreicht werden können.

---

[1] Vgl. § 4, S. 11 ff.

Befindlichkeit und Verstehen charakterisieren als Existenzialien die ursprüngliche Erschlossenheit des In-der-Welt-seins. In der Weise der Gestimmtheit »sieht« das Dasein Möglichkeiten, aus denen her es ist. Im entwerfenden Erschließen solcher Möglichkeiten ist es je schon gestimmt. Der Entwurf des eigensten Seinkönnens ist dem Faktum der Geworfenheit in das Da überantwortet. Wird mit der Explikation der existenzialen Verfassung des Seins des Da im Sinne des geworfenen Entwurfs das Sein des Daseins nicht rätselhafter? In der Tat. Wir müssen erst die volle Rätselhaftigkeit dieses Seins heraustreten lassen, wenn auch nur, um an seiner »Lösung« in echter Weise scheitern zu können und die Frage nach dem Sein des geworfen-entwerfenden In-der-Welt-seins erneut zu stellen.

Um zunächst auch nur die alltägliche Seinsart des befindlichen Verstehens, der vollen Erschlossenheit des Da phänomenal hinreichend in den Blick zu bringen, bedarf es einer konkreten Ausarbeitung dieser Existenzialien.

§ 32. Verstehen und Auslegung

Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende *Sein zu Möglichkeiten* ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen. Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst. Auslegung gründet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene. Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten. Gemäß dem Zuge dieser vorbereitenden Analysen des alltäglichen Daseins verfolgen wir das Phänomen der Auslegung am Verstehen der Welt, das heißt dem uneigentlichen Verstehen und zwar im Modus seiner Echtheit.

Aus der im Weltverstehen erschlossenen Bedeutsamkeit her gibt sich das besorgende Sein beim Zuhandenen zu verstehen, welche Bewandtnis es je mit dem Begegnenden haben kann. Die Umsicht entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene »Welt« wird ausgelegt. Das Zuhandene kommt *ausdrücklich* in die verstehende Sicht. Alles Zubereiten, Zurechtlegen, Instandsetzen, Verbessern, Ergänzen vollzieht sich in

der Weise, daß umsichtig Zuhandenes in seinem Um-zu auseinandergelegt und gemäß der sichtig gewordenen Auseinandergelegtheit besorgt wird. Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*. Auf die umsichtige Frage, was dieses bestimmte Zuhandene sei, lautet die umsichtig auslegende Antwort: es ist zum... Die Angabe des Wozu ist nicht einfach die Nennung von etwas, sondern das Genannte ist verstanden *als* das, *als* welches das in Frage stehende zu nehmen ist. Das im Verstehen Erschlossene, das Verstandene ist immer schon so zugänglich, daß an ihm sein »als was« ausdrücklich abgehoben werden kann. Das »Als« macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung. Der umsichtig-auslegende Umgang mit dem umweltlich Zuhandenen, der dieses *als* Tisch, Tür, Wagen, Brücke »sieht», braucht das umsichtig Ausgelegte nicht notwendig auch schon in einer bestimmenden *Aussage* auseinander zu legen. Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend. Aber macht nicht das Fehlen dieses »Als« die Schlichtheit eines puren Wahrnehmens von etwas aus? Das Sehen dieser Sicht ist je schon verstehend-auslegend. Es birgt in sich die Ausdrücklichkeit der Verweisungsbezüge (des Um-zu), die zur Bewandtnisganzheit gehören, aus der her das schlicht Begegnende verstanden ist. Die Artikulation des Verstandenen in der auslegenden Näherung des Seienden am Leitfaden des »Etwas als etwas« liegt *vor* der thematischen Aussage darüber. In dieser taucht das »Als« nicht zuerst auf, sondern wird nur erst ausgesprochen, was allein so möglich ist, daß es als Aussprechbares vorliegt. Daß im schlichten Hinsehen die Ausdrücklichkeit eines Aussagens fehlen kann, berechtigt nicht dazu, diesem schlichten Sehen jede artikulierende Auslegung, mithin die Als-struktur abzusprechen. Das schlichte Sehen der nächsten Dinge im Zutunhaben mit... trägt die Auslegungsstruktur so ursprünglich in sich, daß gerade ein gleichsam *als-freies* Erfassen von etwas einer gewissen Umstellung bedarf. Das Nur-noch-vor-sich-Haben von etwas liegt vor im reinen Anstarren *als Nicht-mehr-verstehen.* Dieses als-freie Erfassen ist eine Privation des *schlicht* verstehenden Sehens, nicht ursprünglicher als dieses, sondern abgeleitet aus ihm. Die ontische Unausgesprochenheit des »als« darf nicht dazu verführen, es als apriorische existenziale Verfassung des Verstehens zu übersehen.

Wenn aber schon jedes Wahrnehmen von zuhandenem Zeug verstehend-auslegend ist, umsichtig etwas als etwas begegnen läßt, sagt

das dann eben nicht: zunächst ist ein pures Vorhandenes erfahren, das dann *als* Tür, *als* Haus aufgefaßt wird? Das wäre ein Mißverständnis der spezifischen Erschließungsfunktion der Auslegung. Sie wirft nicht gleichsam über das nackte Vorhandene eine »Bedeutung« und beklebt es nicht mit einem Wert, sondern mit dem innerweltlichen Begegnenden als solchem hat es je schon eine im Weltverstehen erschlossene Bewandtnis, die durch die Auslegung herausgelegt wird.

Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandtnisganzheit her verstanden. Diese braucht nicht durch eine thematische Auslegung explizit erfaßt zu sein. Selbst wenn sie durch eine solche Auslegung hindurchgegangen ist, tritt sie wieder in das unabgehobene Verständnis zurück. Und gerade in diesem Modus ist sie wesenhaftes Fundament der alltäglichen, umsichtigen Auslegung. Diese gründet jeweils in einer *Vorhabe.* Sie bewegt sich als Verständniszueignung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandtnisganzheit. Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. Die Auslegung gründet jeweils in einer *Vorsicht,* die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin »anschneidet«. Das in der Vorhabe gehaltene und »vorsichtig« anvisierte Verstandene wird durch die Auslegung begreiflich. Die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwängen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt. Wie immer – die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem *Vorgriff.*

Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesenhaft durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen. Wenn sich die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation gern auf das beruft, was »dasteht«, so ist das, was zunächst »dasteht«, nichts anderes als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungsansatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon »gesetzt«, das heißt in Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff vorgegeben ist.

Wie ist der Charakter dieses »Vor-« zu begreifen? Ist es damit getan, wenn man formal »apriori« sagt? Warum eignet diese Struktur dem Verstehen, das wir als fundamentales Existenzial des Daseins

kenntlich gemacht haben? Wie verhält sich zu ihr die dem Ausgelegten als solchen eignende Struktur des »Als«? Dieses Phänomen ist offenbar nicht »in Stücke« aufzulösen. Schließt das aber eine ursprüngliche Analytik aus? Sollen wir dergleichen Phänomene als »Letztheiten« hinnehmen? Dann bliebe noch die Frage, warum? Oder zeigen die Vor-Struktur des Verstehens und die Als-Struktur der Auslegung einen existenzial-ontologischen Zusammenhang mit dem Phänomen des Entwurfs? Und weist dieses in eine ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins zurück?

Vor der Beantwortung dieser Fragen, dafür die bisherige Zurüstung längst nicht ausreicht, muß untersucht werden, ob das als Vor-Struktur des Verstehens und qua Als-Struktur der Auslegung Sichtbare nicht schon selbst ein einheitliches Phänomen darstellt, davon zwar in der philosophischen Problematik ausgiebig Gebrauch gemacht wird, ohne daß dem so universal Gebrauchten die Ursprünglichkeit der ontologischen Explikation entsprechen will.

Im Entwerfen des Verstehens ist Seiendes in seiner Möglichkeit erschlossen. Der Möglichkeitscharakter entspricht jeweils der Seinsart des verstandenen Seienden. Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, das heißt auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat. Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der *Begriff des Sinnes* umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. *Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.* Sofern Verstehen und Auslegung die existenziale Verfassung des Seins des Da ausmachen, muß Sinn als das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden. Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, »hinter« ihm liegt oder als »Zwischenreich« irgendwo schwebt. Sinn »hat« nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende »erfüllbar« ist. *Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein.* Das besagt: sein eigenes Sein und das mit diesem erschlossene Seiende kann im Verständnis zugeeignet sein oder dem Unverständnis versagt bleiben.

Hält man diese grundsätzlich ontologisch-existenziale Interpretation des Begriffes von »Sinn« fest, dann muß alles Seiende von nichtdaseinsmäßiger Seinsart als *unsinniges,* des Sinnes überhaupt wesenhaft bares begriffen werden. »Unsinnig« bedeutet hier keine Wertung, sondern gibt einer ontologischen Bestimmung Ausdruck. *Und nur das Unsinnige kann widersinnig sein.* Vorhandenes kann als im Dasein Begegnendes gegen dessen Sein gleichsam anlaufen, zum Beispiel hereinbrechende und zerstörende Naturereignisse.

Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht. Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden »Grund« des Seienden, weil »Grund« nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit.

Das Verstehen betrifft als die Erschlossenheit des Da immer das Ganze des In-der-Welt-seins. In jedem Verstehen von Welt ist Existenz mitverstanden und umgekehrt. Alle Auslegung bewegt sich ferner in der gekennzeichneten Vorstruktur. Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben. Man hat diese Tatsache immer schon bemerkt, wenn auch nur im Gebiet der abgeleiteten Weisen von Verstehen und Auslegung, in der philologischen Interpretation. Diese gehört in den Umkreis wissenschaftlichen Erkennens. Dergleichen Erkenntnis verlangt die Strenge der begründenden Ausweisung. Wissenschaftlicher Beweis darf nicht schon voraussetzen, was zu begründen seine Aufgabe ist. Wenn aber Auslegung sich je schon im Verstandenen bewegen und aus ihm her sich nähren muß, wie soll sie dann wissenschaftliche Resultate zeitigen, ohne sich in einem Zirkel zu bewegen, zumal wenn das vorausgesetzte Verständnis überdies noch in der gemeinen Menschen- und Weltkenntnis sich bewegt? Der *Zirkel* aber ist nach den elementarsten Regeln der Logik circulus vitiosus. Damit aber bleibt das Geschäft der historischen Auslegung a priori aus dem Bezirk strenger Erkenntnis verbannt. Sofern man dieses Faktum des Zirkels im Verstehen nicht wegbringt, muß sich die Historie mit weniger strengen Erkenntnismöglichkeiten abfinden. Man erlaubt ihr, diesen Mangel durch die »geistige Bedeutung« ihrer »Gegenstände« einigermaßen zu ersetzen. Idealer wäre es freilich auch nach der Meinung der Historiker selbst, wenn der Zirkel vermieden werden könnte und Hoffnung bestünde, einmal eine Historie zu schaffen, die vom Standort des Betrachters so unabhängig wäre wie vermeintlich die Naturerkenntnis.

Aber in diesem Zirkel ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit »empfinden«, heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen. Nicht darum geht es, Verstehen und Auslegung einem bestimmten Erkenntnisideal anzugleichen, das selbst nur eine Abart von Verstehen ist, die sich in die rechtmäßige Aufgabe einer Erfassung des Vorhandenen in seiner wesenhaften Unverständlichkeit verlaufen hat. Die Erfüllung der Grundbedingungen möglichen Auslegens liegt vielmehr darin, dieses nicht zuvor hinsichtlich seiner wesenhaften Vollzugsbedingungen zu verkennen. Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-struktur* des Daseins selbst. Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern. Weil Verstehen seinem existenzialen Sinn nach das Seinkönnen des Daseins selbst ist, übersteigen die ontologischen Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Idee der Strenge der exaktesten Wissenschaften. Mathematik ist nicht strenger als Historie, sondern nur enger hinsichtlich des Umkreises der für sie relevanten existenzialen Fundamente.

Der »Zirkel« im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur. Man wird jedoch unter Beachtung, daß »Zirkel« ontologisch einer Seinsart von Vorhandenheit (Bestand) zugehört, überhaupt vermeiden müssen, mit diesem Phänomen ontologisch so etwas wie Dasein zu charakterisieren.

§ 33. Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung

Alle Auslegung gründet im Verstehen. Das in der Auslegung Gegliederte als solches und im Verstehen überhaupt als Gliederbares Vorgezeichnete ist der Sinn. Sofern die Aussage (das »Urteil«) im Ver-

stehen gründet und eine abgeleitete Vollzugsform der Auslegung darstellt, »hat« *auch* sie einen Sinn. Nicht jedoch kann dieser als das definiert werden, was »an« einem Urteil neben der Urteilsfällung vorkommt. Die ausdrückliche Analyse der Aussage im vorliegenden Zusammenhang hat eine mehrfache Abzweckung.

Einmal kann an der Aussage demonstriert werden, in welcher Weise die für Verstehen und Auslegung konstitutive Struktur des »Als« modifikabel ist. Verstehen und Auslegung kommen damit in ein noch schärferes Licht. Sodann hat die Analyse der Aussage innerhalb der fundamentalontologischen Problematik eine ausgezeichnete Stelle, weil in den entscheidenden Anfängen der antiken Ontologie der λόγος als einziger Leitfaden für den Zugang zum eigentlich Seienden und für die Bestimmung des Seins dieses Seienden fungierte. Schließlich gilt die Aussage von alters her als der primäre und eigentliche »Ort« der *Wahrheit*. Dieses Phänomen ist mit dem Seinsproblem so eng verkoppelt, daß die vorliegende Untersuchung in ihrem weiteren Gang notwendig auf das Wahrheitsproblem stößt, sie steht sogar schon, obzwar unausdrücklich, in seiner Dimension. Die Analyse der Aussage soll diese Problematik mit vorbereiten.

Im folgenden weisen wir dem Titel *Aussage* drei Bedeutungen zu, die aus dem damit bezeichneten Phänomen geschöpft sind, unter sich zusammenhängen und in ihrer Einheit die volle Struktur der Aussage umgrenzen.

1. Aussage bedeutet primär *Aufzeigung*. Wir halten damit den ursprünglichen Sinn von λόγος als ἀπόφανσις fest: Seiendes von ihm selbst her sehen lassen. In der Aussage: »Der Hammer ist zu schwer« ist das für die Sicht Entdeckte kein »Sinn«, sondern ein Seiendes in der Weise seiner Zuhandenheit. Auch wenn dieses Seiende nicht in greifbarer und »sichtbarer« Nähe ist, meint die Aufzeigung das Seiende selbst und nicht etwa eine bloße Vorstellung seiner, weder ein »bloß Vorgestelltes« noch gar einen psychischen Zustand des Aussagenden, sein Vorstellen dieses Seienden.

2. Aussage besagt soviel wie *Prädikation*. Von einem »Subjekt« wird ein »Prädikat« »ausgesagt«, jenes wird durch dieses *bestimmt*. Das Ausgesagte in dieser Bedeutung von Aussage ist nicht etwa das Prädikat, sondern »der Hammer selbst«. Das Aussagende, das heißt Bestimmende dagegen liegt in dem »zu schwer«. Das Ausgesagte in der zweiten Bedeutung von Aussage, das Bestimmte als solches, hat

gegenüber dem Ausgesagten in der ersten Bedeutung dieses Titels gehaltlich eine Verengung erfahren. Jede Prädikation ist, was sie ist, nur als Aufzeigung. Die zweite Bedeutung von Aussage hat ihr Fundament in der ersten. Die Glieder der prädizierenden Artikulation, Subjekt – Prädikat, erwachsen innerhalb der Aufzeigung. Das Bestimmen entdeckt nicht erst, sondern *schränkt* als Modus der Aufzeigung das Sehen zunächst gerade *ein* auf das Sichzeigende – Hammer – als solches, um durch die ausdrückliche *Einschränkung* des Blickes das Offenbare in seiner Bestimmtheit *ausdrücklich* offenbar zu machen. Das Bestimmen geht angesichts des schon Offenbaren – des zu schweren Hammers – zunächst einen Schritt zurück; die »Subjektsetzung« blendet das Seiende ab auf »der Hammer da«, um durch den Vollzug der Entblendung das Offenbare *in* seiner bestimmbaren Bestimmtheit sehen zu lassen. Subjektsetzung, Prädikatsetzung sind in eins mit der Hinzusetzung durch und durch »apophantisch« im strengen Wortsinne.

3. Aussage bedeutet *Mitteilung,* Heraussage. Als diese hat sie direkten Bezug zur Aussage in der ersten und zweiten Bedeutung. Sie ist Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten. Das Mitsehenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen. »Geteilt« wird das gemeinsame sehende *Sein zum* Aufgezeigten, welches Sein zu ihm festgehalten werden muß als Inder-Welt-sein, in *der* Welt nämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet. Zur Aussage als der so existenzial verstandenen Mit-teilung gehört die Ausgesprochenheit. Das Ausgesagte als Mitgeteiltes kann von den Anderen mit dem Aussagenden »geteilt« werden, ohne daß sie selbst das aufgezeigte und bestimmte Seiende in greif- und sichtbarer Nähe haben. Das Ausgesagte kann »weiter-gesagt« werden. Der Umkreis des sehenden Miteinanderteilens erweitert sich. Zugleich aber kann sich dabei im Weitersagen das Aufgezeigte gerade wieder verhüllen, obzwar auch das in solchem Hörensagen erwachsende Wissen und Kennen immer noch das Seiende selbst meint und nicht etwa einen herumgereichten »geltenden Sinn« »bejaht«. Auch das Hörensagen ist ein In-der-Welt-sein und Sein zum Gehörten.

Die heute vorherrschend am Phänomen der »Geltung« orientierte Theorie des »Urteils« soll hier nicht weitläufig besprochen werden Es genüge der Hinweis auf die vielfache Fragwürdigkeit dieses Phänomens der »Geltung«, das seit *Lotze* gern als nicht weiter zurückführbares »Urphänomen« ausgegeben wird. Diese Rolle verdankt es nur seiner ontologischen Ungeklärtheit. Die »Problematik«, die sich

um diesen Wortgötzen angesiedelt hat, ist nicht minder undurchsichtig. Geltung meint einmal die *»Form« der Wirklichkeit,* die dem Urteilsgehalt zukommt, sofern er unveränderlich besteht gegenüber dem veränderlichen »psychischen« Urteilsvorgang. Bei dem in der Einleitung zu dieser Abhandlung charakterisierten Stand der Seinsfrage überhaupt wird kaum erwartet werden dürfen, daß »Geltung« als das »ideale Sein« sich durch besondere ontologische Klarheit auszeichnet. Geltung besagt dann zugleich Geltung des geltenden Urteilssinnes von dem darin gemeinten »Objekt« und rückt so in die Bedeutung von *»objektiver Gültigkeit«* und Objektivität überhaupt. Der so *vom* Seienden »geltende« und an ihm selbst »zeitlos« geltende Sinn »gilt« dann noch einmal im Sinne des Geltens *für* jeden vernünftig Urteilenden. Geltung besagt jetzt *Verbindlichkeit,* »Allgemeingültigkeit«. Vertritt man gar noch eine »kritische« Erkenntnistheorie, wonach das Subjekt »eigentlich« zum Objekt nicht »hinauskommt«, dann wird die Gültigkeit als Geltung vom Objekt, Objektivität, auf den geltenden Bestand des wahren (!) Sinnes gegründet. Die drei herausgestellten Bedeutungen von »Gelten«, als Weise des Seins von Idealem, als Objektivität und als Verbindlichkeit, sind nicht nur an sich undurchsichtig, sondern sie verwirren sich ständig unter ihnen selbst. Methodische Vorsicht verlangt, dergleichen schillernde Begriffe nicht zum Leitfaden der Interpretation zu wählen. Den Begriff des Sinnes restringieren wir nicht zuvor auf die Bedeutung von »Urteilsgehalt«, sondern verstehen ihn als das gekennzeichnete, existenziale Phänomen, darin das formale Gerüst des im Verstehen Erschließbaren und in der Auslegung Artikulierbaren überhaupt sichtbar wird.

Wenn wir die drei analysierten Bedeutungen von »Aussage« im einheitlichen Blick auf das volle Phänomen zusammennehmen, lautet die Definition: *Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung.* Zu fragen bleibt: Mit welchem Recht fassen wir überhaupt die Aussage als Modus von Auslegung? Ist sie so etwas, dann müssen in ihr die wesenhaften Strukturen der Auslegung wiederkehren. Das Aufzeigen der Aussage vollzieht sich auf dem Grunde des im Verstehen schon Erschlossenen bzw. umsichtig Entdeckten. Aussage ist kein freischwebendes Verhalten, das von sich aus primär Seiendes überhaupt erschließen könnte, sondern hält sich schon immer auf der Basis des In-der-Welt-seins. Was früher[1] bezüglich des Welterkennens gezeigt

[1] Vgl § 13, S. 59 ff.

wurde, gilt nicht weniger von der Aussage. Sie bedarf einer Vorhabe von überhaupt Erschlossenem, das sie in der Weise des Bestimmens aufzeigt. Im bestimmenden Ansetzen liegt ferner schon eine ausgerichtete Hinblicknahme auf das Auszusagende. Woraufhin das vorgegebene Seiende anvisiert wird, das übernimmt im Bestimmungsvollzug die Funktion des Bestimmenden. Die Aussage bedarf einer Vorsicht, in der gleichsam das abzuhebende und zuzuweisende Prädikat in seiner unausdrücklichen Beschlossenheit im Seienden selbst aufgelockert wird. Zur Aussage als bestimmender Mitteilung gehört jeweils eine bedeutungsmäßige Artikulation des Aufgezeigten, sie bewegt sich in einer bestimmten Begrifflichkeit: Der Hammer ist schwer, die Schwere kommt dem Hammer zu, der Hammer hat die Eigenschaft der Schwere. Der im Aussagen immer auch mitliegende Vorgriff bleibt meist unauffällig, weil die Sprache je schon eine ausgebildete Begrifflichkeit in sich birgt. Die Aussage hat notwendig wie Auslegung überhaupt die existenzialen Fundamente in Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff.

Inwiefern wird sie aber zu einem *abkünftigen* Modus der Auslegung? Was hat sich an ihr modifiziert? Wir können die Modifikation aufzeigen, wenn wir uns an Grenzfälle von Aussagen halten, die in der Logik als Normalfälle und als Exempel der »einfachsten« Aussagephänomene fungieren. Was die Logik mit dem kategorischen Aussagesatz zum Thema macht, zum Beispiel »der Hammer ist schwer«, das hat sie vor aller Analyse auch immer schon »logisch« verstanden. Unbesehen ist als »Sinn« des Satzes schon vorausgesetzt: das Hammerding hat die Eigenschaft der Schwere. In der besorgenden Umsicht gibt es dergleichen Aussagen »zunächst« nicht. Wohl aber hat sie ihre spezifischen Weisen der Auslegung, die mit Bezug auf das genannte »theoretische Urteil« lauten können: »Der Hammer ist zu schwer« oder eher noch: »zu schwer«, »den anderen Hammer!«. Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden Weglegen bzw. Wechseln des ungeeigneten Werkzeuges, »ohne dabei ein Wort zu verlieren«. Aus dem Fehlen der Worte darf nicht auf das Fehlen der Auslegung geschlossen werden. Andererseits ist die umsichtig *ausgesprochene* Auslegung nicht notwendig schon eine Aussage im definierten Sinne. *Durch welche existenzial-ontologischen Modifikationen entspringt die Aussage aus der umsichtigen Auslegung?*

Das in der Vorhabe gehaltene Seiende, der Hammer zum Beispiel, ist zunächst zuhanden als Zeug. Wird dieses Seiende »Gegenstand«

einer Aussage, dann vollzieht sich mit dem Aussageansatz im vorhinein ein Umschlag in der Vorhabe. Das *zuhandene Womit* des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum »*Worüber*« der aufzeigenden Aussage. Die Vorsicht zielt auf ein Vorhandenes am Zuhandenen. *Durch* die Hin-sicht und *für* sie wird das Zuhandene als Zuhandenes verhüllt. Innerhalb dieses die Zuhandenheit verdeckenden Entdeckens der Vorhandenheit wird das begegnende Vorhandene in seinem So-und-so-vorhandensein bestimmt. Jetzt erst öffnet sich der Zugang zu so etwas wie *Eigenschaften*. Das Was, *als* welches die Aussage das Vorhandene bestimmt, wird *aus* dem Vorhandenen als solchem geschöpft. Die Als-Struktur der Auslegung hat eine Modifikation erfahren. Das »Als« greift in seiner Funktion der Zueignung des Verstandenen nicht mehr aus in eine Bewandtnisganzheit. Es ist bezüglich seiner Möglichkeiten der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten. Das »Als« wird in die gleichmäßige Ebene des nur Vorhandenen zurückgedrängt. Es sinkt herab zur Struktur des bestimmenden Nur-sehen-lassens von Vorhandenem. Diese Nivellierung des ursprünglichen »Als« der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage. Nur so gewinnt sie die Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens.

So kann die Aussage ihre ontologische Herkunft aus der verstehenden Auslegung nicht verleugnen. Das ursprüngliche »Als« der umsichtig verstehenden Auslegung (ἑρμηνεία) nennen wir das existenzial-*hermeneutische* »Als« im Unterschied vom *apophantischen* »Als« der Aussage.

Zwischen der im besorgenden Verstehen noch ganz eingehüllten Auslegung und dem extremen Gegenfall einer theoretischen Aussage über Vorhandenes gibt es mannigfache Zwischenstufen. Aussagen über Geschehnisse in der Umwelt, Schilderungen des Zuhandenen, »Situationsberichte«, Aufnahme und Fixierung eines »Tatbestandes«, Beschreibung einer Sachlage, Erzählung des Vorgefallenen. Diese »Sätze« lassen sich nicht, ohne wesentliche Verkehrung ihres Sinnes, auf theoretische Aussagesätze zurückführen. Sie haben, wie diese selbst, ihren »Ursprung« in der umsichtigen Auslegung.

Bei der fortschreitenden Erkenntnis der Struktur des λόγος konnte es nicht ausbleiben, daß dieses Phänomen des apophantischen »Als« in irgendeiner Gestalt in den Blick kam. Die Art, wie es zunächst gesehen wurde, ist nicht zufällig und hat auch ihre Auswirkung auf die nachkommende Geschichte der Logik nicht verfehlt.

Für die philosophische Betrachtung ist der λόγος selbst ein Seiendes und gemäß der Orientierung der antiken Ontologie ein Vorhandenes. Zunächst vorhanden, das heißt vorfindlich wie Dinge sind die Wörter und ist die Wörterfolge, als in welcher er sich ausspricht. Dies erste Suchen nach der Struktur des so vorhandenen λόγος findet ein *Zusammenvorhandensein* mehrerer Wörter. Was stiftet die Einheit dieses Zusammen? Sie liegt, was *Plato* erkannte, darin, daß der λόγος immer λόγος τινός ist. Im Hinblick auf das im λόγος offenbare Seiende werden die Wörter zu *einem* Wortganzen zusammengesetzt. *Aristoteles* sah radikaler; jeder λόγος ist σύνθεσις und διαίρεσις zugleich, nicht entweder das eine – etwa als »positives Urteil« – oder das andere – als »negatives Urteil«. Jede Aussage ist vielmehr, ob bejahend oder verneinend, ob wahr oder falsch, gleichursprünglich σύνθεσις *und* διαίρεσις. Die Aufweisung ist Zusammen- und Auseinandernehmen. Allerdings hat *Aristoteles* die analytische Frage nicht weiter vorgetrieben zum Problem: welches Phänomen innerhalb der Struktur des λόγος ist es denn, was erlaubt und verlangt, jede Aussage als Synthesis und Diairesis zu charakterisieren?

Was mit den formalen Strukturen von »Verbinden« und »Trennen«, genauer mit der Einheit derselben phänomenal getroffen werden sollte, ist das Phänomen des »etwas als etwas«. Gemäß dieser Struktur wird etwas auf etwas hin verstanden – in der Zusammennähme mit ihm, so zwar, daß dieses *verstehende* Konfrontieren *auslegend* artikulierend das Zusammengenommene zugleich auseinandernimmt. Bleibt das Phänomen des »Als« verdeckt und vor allem in seinem existenzialen Ursprung aus dem hermeneutischen »Als« verhüllt, dann zerfällt der phänomenologische Ansatz des *Aristoteles* zur Analyse des λόγος in eine äußerliche »Urteilstheorie«, wonach Urteilen ein Verbinden bzw. Trennen von Vorstellungen und Begriffen ist.

Verbinden und Trennen lassen sich dann weiter formalisieren zu einem »Beziehen«. Logistisch wird das Urteil in ein System von »Zuordnungen« aufgelöst, es wird zum Gegenstand eines »Rechnens«, aber nicht zum Thema ontologischer Interpretation. Möglichkeit und Unmöglichkeit des analytischen Verständnisses von σύνθεσις und διαίρεσις, von »Beziehung« im Urteil überhaupt ist eng mit dem jeweiligen Stande der grundsätzlichen ontologischen Problematik verknüpft.

Wie weit diese in die Interpretation des λόγος und umgekehrt der Begriff des »Urteils« mit einem merkwürdigen Rückschlag in die ontologische Problematik hineinwirkt, zeigt das Phänomen der *Copula*. An diesem »Band« kommt zutage, daß zunächst die Synthesisstruktur

als selbstverständlich angesetzt wird und daß sie die maßgebende interpretatorische Funktion auch behalten hat. Wenn aber die formalen Charaktere von »Beziehung« und »Verbindung« phänomenal nichts zur sachhaltigen Strukturanalyse des λόγος beisteuern können, dann hat am Ende das mit dem Titel Copula gemeinte Phänomen nichts mit Band und Verbindung zu tun. Das »ist« und seine Interpretation, mag es sprachlich eigens ausgedrückt oder in der Verbalendung angezeigt sein, rückt aber dann, wenn Aussagen und Seinsverständnis existenziale Seinsmöglichkeiten des Daseins selbst sind, in den Problemzusammenhang der existenzialen Analytik. Die Ausarbeitung der Seinsfrage (vergleiche I. Teil, 3. Abschnitt) wird denn auch diesem eigentümlichen Seinsphänomen innerhalb des λόγος wieder begegnen.

Vorläufig galt es nur, mit dem Nachweis der Abkünftigkeit der Aussage von Auslegung und Verstehen deutlich zu machen, daß die »Logik« des λόγος in der existenzialen Analytik des Daseins verwurzelt ist. Die Erkenntnis der ontologisch unzureichenden Interpretation des λόγος verschärft zugleich die Einsicht in die Nichtursprünglichkeit der methodischen Basis, auf der die antike Ontologie erwachsen ist. Der λόγος wird als Vorhandenes erfahren, als solches interpretiert, imgleichen hat das Seiende, das er aufzeigt, den Sinn von Vorhandenheit. Dieser Sinn von Sein bleibt selbst indifferent unabgehoben gegen andere Seinsmöglichkeiten, so daß sich mit ihm zugleich das Sein im Sinne des formalen Etwas-Seins verschmilzt, ohne daß auch nur eine reine regionale Scheidung beider gewonnen werden konnte.

§ 34. Da-sein und Rede. Die Sprache

Die fundamentalen Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins konstituieren, sind Befindlichkeit und Verstehen. Verstehen birgt in sich die Möglichkeit der Auslegung, das ist der Zueignung des Verstandenen. Sofern die Befindlichkeit mit Verstehen gleichursprünglich ist, hält sie sich in einem gewissen Verständnis. Ihr entspricht ebenso eine gewisse Auslegbarkeit. Mit der Aussage wurde ein extremes Derivat der Auslegung sichtbar gemacht. Die Klärung der dritten Bedeutung von Aussage als Mitteilung (Heraussage) führte in den Begriff des Sagens und Sprechens, der bislang unbeachtet blieb und zwar mit Absicht. Daß *jetzt erst* Sprache Thema wird, soll anzeigen, daß dieses Phänomen in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins seine Wurzeln hat. *Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.* Von die-

sem Phänomen haben wir in der bisherigen Interpretation der Befindlichkeit, des Verstehens, der Auslegung und der Aussage ständig schon Gebrauch gemacht, es in der thematischen Analyse aber gleichsam unterschlagen.

Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich. Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde. Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn. Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungsganze. Dieses kann in Bedeutungen aufgelöst werden. Bedeutungen sind als das Artikulierte des Artikulierbaren immer sinnhaft. Wenn die Rede, die Artikulation der Verständlichkeit des Da, ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit ist, diese aber primär konstituiert wird durch das In-der-Welt-sein, muß auch die Rede wesenhaft eine spezifisch *weltliche* Seinsart haben. Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus.* Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort.* Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.

Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache. Diese Wortganzheit, als in welcher die Rede ein eigenes »weltliches« Sein hat, wird so als innerweltlich Seiendes wie ein Zuhandenes vorfindlich. Die Sprache kann zerschlagen werden in vorhandene Wörterdinge. Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäßig artikuliert, die Seinsart des geworfenen, auf die »Welt« angewiesenen In-der-Welt-seins hat.

Als existenziale Verfassung der Erschlossenheit des Daseins ist die Rede konstitutiv für dessen Existenz. Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten *Hören* und *Schweigen.* An diesen Phänomenen wird die konstitutive Funktion der Rede für die Existenzialität der Existenz erst völlig deutlich. Zunächst geht es um die Herausarbeitung der Struktur der Rede als solcher.

Reden ist das »bedeutende« Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört, und das sich je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanderseins hält. Dieses ist redend als zu- und absagen, auffordern, warnen, als Aussprache, Rücksprache, Fürsprache, ferner als »Aussagen machen« und als reden in der Weise des »Redenhaltens«. Reden ist Rede über... Das *Worüber* der Rede hat nicht notwendig, zumeist sogar nicht den Cha-

rakter des Themas einer bestimmenden Aussage. Auch ein Befehl ist ergangen über –; der Wunsch hat sein Worüber. Der Fürsprache fehlt nicht ihr Worüber. Die Rede hat notwendig dieses Strukturmoment, weil sie die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins mitkonstituiert, in ihrer eigenen Struktur durch diese Grundverfassung des Daseins vorgebildet ist. Das Beredete der Rede ist immer in bestimmter Hinsicht und in gewissen Grenzen »angeredet«. In jeder Rede liegt ein *Geredetes* als solches, das im jeweiligen Wünschen, Fragen, Sichaussprechen über... Gesagte als solches. In diesem teilt sich die Rede mit.

Das Phänomen der *Mitteilung* muß, wie schon bei der Analyse angezeigt wurde, in einem ontologisch weiten Sinne verstanden werden. Aussagende »Mitteilung«, die Benachrichtigung zum Beispiel, ist ein Sonderfall der existenzial grundsätzlich gefaßten Mitteilung. In dieser konstituiert sich die Artikulation des verstehenden Miteinanderseins. Sie vollzieht die »Teilung« der Mitbefindlichkeit und des Verständnisses des Mitseins. Mitteilung ist nie so etwas wie ein Transport von Erlebnissen, zum Beispiel Meinungen und Wünschen aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des anderen. Mitdasein ist wesenhaft schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen. Das Mitsein wird in der Rede »ausdrücklich« *geteilt,* das heißt es *ist* schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes.

Alle Rede über..., die in ihrem Geredeten mitteilt, hat zugleich den Charakter des *Sichaussprechens.* Redend spricht sich Dasein *aus,* nicht weil es zunächst als »Inneres« gegen ein Draußen abgekapselt ist, sondern weil es als In-der-Welt-sein verstehend schon »draußen« ist. Das Ausgesprochene ist gerade das Draußensein, das heißt die jeweilige Weise der Befindlichkeit (der Stimmung), von der gezeigt wurde, daß sie die volle Erschlossenheit des In-Seins betrifft. Der sprachliche Index der zur Rede gehörenden Bekundung des befindlichen In-Seins liegt im Tonfall, der Modulation, im Tempo der Rede, »in der Art des Sprechens«. Die Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit, das heißt das Erschließen von Existenz, kann eigenes Ziel der »dichtenden« Rede werden.

Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins. Als konstitutive Momente gehören ihr zu: das Worüber der Rede (das Beredete), das Geredete als solches, die Mitteilung und die Bekundung. Das sind keine Eigenschaften, die sich nur empirisch an der Sprache aufraffen lassen, sondern in der Seinsverfassung des Daseins verwurzelte existenziale

Charaktere, die so etwas wie Sprache ontologisch erst ermöglichen. In der faktischen Sprachgestalt einer bestimmten Rede können einzelne dieser Momente fehlen, bzw. unbemerkt bleiben. Daß sie oft »wörtlich« *nicht* zum Ausdruck kommen, ist nur der Index einer bestimmten Art der Rede, die, sofern sie ist, je in der Ganzheit der genannten Strukturen sein muß.

Die Versuche, das »Wesen der Sprache« zu fassen, haben denn immer auch die Orientierung an einem einzelnen dieser Momente genommen und die Sprache begriffen am Leitfaden der Idee des »Ausdrucks«, der »symbolischen Form«, der Mitteilung als »Aussage«, der »Kundgabe« von Erlebnissen oder der »Gestaltung« des Lebens. Für eine voll zureichende Definition der Sprache wäre aber auch nichts gewonnen, wollte man diese verschiedenen Bestimmungsstücke synkretistisch zusammenschieben. Das Entscheidende bleibt, zuvor das ontologisch-existenziale Ganze der Struktur der Rede auf dem Grunde der Analytik des Daseins herauszuarbeiten.

Der Zusammenhang der Rede mit Verstehen und Verständlichkeit wird deutlich aus einer zum Reden selbst gehörenden existenzialen Möglichkeit, aus dem Hören. Wir sagen nicht zufällig, wenn wir nicht »recht« gehört haben, wir haben nicht »verstanden«. Das Hören ist für das Reden konstitutiv. Und wie die sprachliche Verlautbarung in der Rede gründet, so das akustische Vernehmen im Hören. Das Hören auf... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt. Das Dasein hört, weil es versteht. Als verstehendes In-der-Welt-sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst »hörig« und in dieser Hörigkeit zugehörig. Das Aufeinander-hören, in dem sich das Mitsein ausbildet, hat die möglichen Weisen des Folgens, Mitgehens, die privativen Modi des Nicht-Hörens, des Widersetzens, des Trotzens, der Abkehr.

Auf dem Grunde dieses existenzial primären Hörenkönnens ist so etwas möglich wie *Horchen,* das selbst phänomenal noch ursprünglicher ist als das, was man in der Psychologie »zunächst« als Hören bestimmt, das Empfinden von Tönen und das Vernehmen von Lauten. Auch das Horchen hat die Seinsart des verstehenden Hörens. »Zunächst« hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer.

Es bedarf schon einer sehr künstlichen und komplizierten Einstellung, um ein »reines Geräusch« zu »hören«. Daß wir aber zunächst Motorräder und Wagen hören, ist der phänomenale Beleg dafür, daß das Dasein als In-der-Welt-sein je schon beim innerweltlich Zuhandenen sich aufhält und zunächst gar nicht bei »Empfindungen«, deren Gewühl zuerst geformt werden müßte, um das Sprungbrett abzugeben, von dem das Subjekt abspringt, um schließlich zu einer »Welt« zu gelangen. Das Dasein ist als wesenhaft verstehendes zunächst beim Verstandenen.

Auch im ausdrücklichen Hören der Rede des Anderen verstehen wir zunächst das Gesagte, genauer, wir sind im Vorhinein schon mit dem Anderen bei dem Seienden, worüber die Rede ist. *Nicht* dagegen hören wir zunächst das Ausgesprochene der Verlautbarung. Sogar dort, wo das Sprechen undeutlich oder gar die Sprache fremd ist, hören wir zunächst *unverständliche* Worte und nicht eine Mannigfaltigkeit von Tondaten.

Im »natürlichen« Hören des Worüber der Rede können wir allerdings zugleich auf die Weise des Gesagtseins, die »Diktion« hören, aber auch das nur in einem vorgängigen Mitverstehen des Geredeten; denn nur so besteht die Möglichkeit, das Wie des Gesagtseins abzuschätzen in seiner Angemessenheit an das thematische Worüber der Rede.

Imgleichen erfolgt die Gegenrede als Antwort zunächst direkt aus dem Verstehen des im Mitsein schon »geteilten« Worüber der Rede.

Nur wo die existenziale Möglichkeit von Reden und Hören gegeben ist, kann jemand horchen. Wer »nicht hören kann« und »fühlen muß«, der vermag vielleicht sehr wohl und gerade deshalb zu horchen. Das Nur-herum-hören ist eine Privation des hörenden Verstehens. Reden und Hören gründen im Verstehen. Dieses entsteht weder durch vieles Reden noch durch geschäftiges Herumhören. Nur wer schon versteht, kann zuhören.

Dasselbe existenziale Fundament hat eine andere wesenhafte Möglichkeit des Redens, das *Schweigen*. Wer im Miteinanderreden schweigt, kann eigentlicher »zu verstehen geben«, das heißt das Verständnis ausbilden, als der, dem das Wort nicht ausgeht. Mit dem Viel-sprechen über etwas ist nicht im mindesten gewährleistet, daß dadurch das Verständnis weiter gebracht wird. Im Gegenteil: das weitläufige Bereden verdeckt und bringt das Verstandene in die Scheinklarheit, das heißt Unverständlichkeit der Trivialität. Schweigen heißt aber nicht stumm sein. Der Stumme hat umgekehrt die Tendenz zum »Sprechen«. Ein Stummer hat nicht nur nicht bewiesen, daß er schwei-

gen kann, es fehlt ihm sogar jede Möglichkeit, dergleichen zu beweisen. Und so wenig wie der Stumme zeigt einer, der von Natur gewohnt ist, wenig zu sprechen, daß er schweigt und schweigen kann. Wer nie etwas sagt, vermag im gegebenen Augenblick auch nicht zu schweigen. Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das »Gerede« nieder. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.

Weil für das Sein des Da, das heißt Befindlichkeit und Verstehen, die Rede konstitutiv ist, Dasein aber besagt: In-der-Welt-sein, hat das Dasein als redendes In-Sein sich schon ausgesprochen. Das Dasein hat Sprache. Ist es Zufall, daß die Griechen, deren alltägliches Existieren sich vorwiegend in das Miteinanderreden verlegt hatte, und die zugleich »Augen hatten«, zu sehen, in der vorphilosophischen sowohl wie in der philosophischen Daseinsauslegung das Wesen des Menschen bestimmten als ζῷον λόγον ἔχον? Die spätere Auslegung dieser Definition des Menschen im Sinne von animal rationale, »vernünftiges Lebewesen«, ist zwar nicht »falsch«, aber sie verdeckt den phänomenalen Boden, dem diese Definition des Daseins entnommen ist. Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet. Das bedeutet nicht, daß ihm die Möglichkeit der stimmlichen Verlautbarung eignet, sondern daß dieses Seiende ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst. Die Griechen haben kein Wort für Sprache, sie verstanden dieses Phänomen »zunächst« als Rede. Weil jedoch für die philosophische Besinnung der λόγος vorwiegend als Aussage in den Blick kam, vollzog sich die Ausarbeitung der Grundstrukturen der Formen und Bestandstücke der Rede am Leitfaden *dieses Logos*. Die Grammatik suchte ihr Fundament in der »Logik« dieses Logos. Diese aber gründet in der Ontologie des Vorhandenen. Der in die nachkommende Sprachwissenschaft übergegangene und grundsätzlich heute noch maßgebende Grundbestand der »Bedeutungskategorien« ist an der Rede als Aussage orientiert. Nimmt man dagegen dieses Phänomen in der grundsätzlichen Ursprünglichkeit und Weite eines Existenzials, dann ergibt sich die Notwendigkeit einer Umlegung der Sprachwissenschaft auf ontologisch ursprünglichere Fundamente. Die Aufgabe einer *Befreiung* der Grammatik von der Logik bedarf *vorgängig* eines *positiven* Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial und kann nicht nachträglich

durch Verbesserungen und Ergänzungen des Überlieferten durchgeführt werden. Mit Rücksicht darauf ist zu fragen nach den Grundformen einer möglichen bedeutungsmäßigen Gliederung des Verstehbaren überhaupt, nicht nur des in theoretischer Betrachtung erkannten und in Sätzen ausgedrückten innerweltlichen Seienden. Die Bedeutungslehre ergibt sich nicht von selbst durch umfassendes Vergleichen möglichst vieler und entlegener Sprachen. Ebensowenig genügt die Übernahme etwa des philosophischen Horizonts, innerhalb dessen *W. v. Humboldt* die Sprache zum Problem machte. Die Bedeutungslehre ist in der Ontologie des Daseins verwurzelt. Ihr Gedeihen und Verderben hängt am Schicksal dieser[1].

Am Ende muß sich die philosophische Forschung einmal entschließen zu fragen, welche Seinsart der Sprache überhaupt zukommt. Ist sie ein innerweltlich zuhandenes Zeug, oder hat sie die Seinsart des Daseins oder keines von beiden? Welcher Art ist das Sein der Sprache, daß sie »tot« sein kann? Was besagt ontologisch, eine Sprache wächst und zerfällt? Wir besitzen eine Sprachwissenschaft, und das Sein des Seienden, das sie zum Thema hat, ist dunkel; sogar der Horizont ist verhüllt für die untersuchende Frage darnach. Ist es Zufall, daß die Bedeutungen zunächst und zumeist »weltliche« sind, durch die Bedeutsamkeit der Welt vorgezeichnete, ja sogar oft vorwiegend »räumliche«, oder ist diese »Tatsache« existenzial-ontologisch notwendig und warum? Die philosophische Forschung wird auf »Sprachphilosophie« verzichten müssen, um den »Sachen selbst« nachzufragen, und sich in den Stand einer begrifflich geklärten Problematik bringen müssen.

Die vorliegende Interpretation der Sprache sollte lediglich den ontologischen »Ort« für dieses Phänomen innerhalb der Seinsverfassung des Daseins aufzeigen und vor allem die folgende Analyse vorbereiten, die am Leitfaden einer fundamentalen Seinsart der Rede im Zusammenhang mit anderen Phänomenen die Alltäglichkeit des Daseins ontologisch ursprünglicher in den Blick zu bringen versucht.

B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins

Im Rückgang auf die existenzialen Strukturen der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins hat die Interpretation in gewisser Weise die Alltäglichkeit des Daseins aus dem Auge verloren. Die Analyse muß

---

[1] Vgl. zur Bedeutungslehre *E. Husserl,* Log. Unters. Bd. II, 1. und 4. - 6. Untersuchung. Ferner die radikalere Fassung der Problematik, Ideen I, a. a. O. §§ 123 ff., S. 255 ff.

diesen thematisch angesetzten phänomenalen Horizont wieder zurückgewinnen. Die Frage erhebt sich jetzt: welches sind die existenzialen Charaktere der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins, sofern dieses sich als alltägliches in der Seinsart des Man hält? Eignet diesem eine spezifische Befindlichkeit, ein besonderes Verstehen, Reden und Auslegen? Die Beantwortung dieser Fragen wird um so dringlicher, wenn wir daran erinnern, daß das Dasein zunächst und zumeist im Man aufgeht und von ihm gemeistert wird. Ist das Dasein als geworfenes In-der-Welt-sein nicht gerade zunächst in die Öffentlichkeit des Man geworfen? Und was bedeutet diese Öffentlichkeit anderes als die spezifische Erschlossenheit des Man?

Wenn das Verstehen primär als das Seinkönnen des Daseins begriffen werden muß, dann wird einer Analyse des dem Man zugehörigen Verstehens und Auslegens zu entnehmen sein, welche Möglichkeiten seines Seins das Dasein als Man erschlossen und sich zugeeignet hat. Diese Möglichkeiten selbst offenbaren dann aber eine wesenhafte Seinstendenz der Alltäglichkeit. Und diese muß schließlich, ontologisch zureichend expliziert, eine ursprüngliche Seinsart des Daseins enthüllen, so zwar, daß von ihr aus das angezeigte Phänomen der Geworfenheit in seiner existenzialen Konkretion aufweisbar wird.

Zunächst ist gefordert, die Erschlossenheit des Man, das heißt die alltägliche Seinsart von Rede, Sicht und Auslegung, an bestimmten Phänomenen sichtbar zu machen. Mit Bezug auf diese mag die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß die Interpretation eine rein ontologische Absicht hat und von einer moralisierenden Kritik des alltäglichen Daseins und von »kulturphilosophischen« Aspirationen weit entfernt ist.

§ 35. Das Gerede

Der Ausdruck »Gerede« soll hier nicht in einer herabziehenden Bedeutung gebraucht werden. Er bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert. Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist Sprache. Im Ausgesprochenen liegen aber dann je schon Verständnis und Auslegung. Die Sprache als die Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich. Diese Ausgelegtheit ist so wenig wie die Sprache nur noch vorhanden, sondern ihr Sein ist selbst daseinsmäßiges. Ihr ist das Dasein zunächst und in gewissen Grenzen ständig überantwortet, sie regelt und verteilt die Möglichkeiten des durch-

schnittlichen Verstehens und der zugehörigen Befindlichkeit. Die Ausgesprochenheit verwahrt im Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge ein Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Mitdaseins Anderer und des je eigenen In-Seins. Das so in der Ausgesprochenheit schon hinterlegte Verständnis betrifft sowohl die jeweils erreichte und überkommene Entdecktheit des Seienden als auch das jeweilige Verständnis von Sein und die verfügbaren Möglichkeiten und Horizonte für neuansetzende Auslegung und begriffliche Artikulation. Über einen bloßen Hinweis auf das Faktum dieser Ausgelegtheit des Daseins hinaus muß nun aber nach der existenzialen Seinsart der ausgesprochenen und sich aussprechenden Rede gefragt werden. Wenn sie nicht als Vorhandenes begriffen werden kann, welches ist ihr Sein, und was sagt dieses grundsätzlich über die alltägliche Seinsart des Daseins?

Sichaussprechende Rede ist Mitteilung. Deren Seinstendenz zielt darauf, den Hörenden in die Teilnahme am erschlossenen Sein zum Beredeten der Rede zu bringen.

Gemäß der durchschnittlichen Verständlichkeit, die in der beim Sichaussprechen gesprochenen Sprache schon liegt, kann die mitgeteilte Rede weitgehend verstanden werden, ohne daß sich der Hörende in ein ursprünglich verstehendes Sein zum Worüber der Rede bringt. Man versteht nicht so sehr das beredete Seiende, sondern man hört schon nur auf das Geredete als solches. Dieses wird verstanden, das Worüber nur ungefähr, obenhin; man meint *dasselbe,* weil man das Gesagte gemeinsam in *derselben* Durchschnittlichkeit versteht.

Das Hören und Verstehen hat sich vorgängig an das Geredete als solches geklammert. Die Mitteilung »teilt« nicht den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden, sondern das Miteinandersein bewegt sich im Miteinanderreden und Besorgen des Geredeten. Ihm liegt daran, daß geredet wird. Das Gesagtsein, das Diktum, der Ausspruch stehen jetzt ein für die Echtheit und Sachgemäßheit der Rede und ihres Verständnisses. Und weil das Reden den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. nie gewonnen hat, teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden, sondern auf dem Wege des *Weiter-* und *Nachredens.* Das Geredete als solches zieht weitere Kreise und übernimmt autoritativen Charakter. Die Sache ist so, weil man es sagt. In solchem Nach- und Weiterreden, dadurch sich das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit steigert, konstituiert sich das Gerede. Und zwar bleibt dieses nicht eingeschränkt auf das lautliche Nachreden, sondern breitet sich aus im Geschriebenen als das

»Geschreibe«. Das Nachreden gründet hier nicht so sehr in einem Hörensagen. Es speist sich aus dem Angelesenen. Das durchschnittliche Verständnis des Lesers wird *nie* entscheiden *können,* was ursprünglich geschöpft und errungen und was nachgeredet ist. Noch mehr, durchschnittliches Verständnis wird ein solches Unterscheiden gar nicht wollen, seiner nicht bedürfen, weil es ja alles versteht.

Die Bodenlosigkeit des Geredes versperrt ihm nicht den Eingang in die Öffentlichkeit, sondern begünstigt ihn. Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache. Das Gerede behütet schon vor der Gefahr, bei einer solchen Zueignung zu scheitern. Das Gerede, das jeder aufraffen kann, entbindet nicht nur von der Aufgabe echten Verstehens, sondern bildet eine indifferente Verständlichkeit aus, der nichts mehr verschlossen ist.

Die Rede, die zur wesenhaften Seinsverfassung des Daseins gehört und dessen Erschlossenheit mit ausmacht, hat die Möglichkeit, zum Gerede zu werden und als dieses das In-der-Welt-sein nicht so sehr in einem gegliederten Verständnis offenzuhalten, sondern zu verschließen und das innerweltlich Seiende zu verdecken. Hierzu bedarf es nicht einer Absicht auf Täuschung. Das Gerede hat nicht die Seinsart des *bewußten Ausgebens* von etwas als etwas. Das bodenlose Gesagtsein und Weitergesagtwerden reicht hin, daß sich das Erschließen verkehrt zu einem Verschließen. Denn Gesagtes wird zunächst immer verstanden als »sagendes«, das ist entdeckendes. Das Gerede ist sonach von Hause aus, gemäß der ihm eigenen *Unterlassung* des Rückgangs auf den Boden des Beredeten, ein Verschließen.

Dieses wird erneut dadurch gesteigert, daß das Gerede, darin vermeintlich das Verständnis des Beredeten erreicht ist, auf Grund dieser Vermeintlichkeit jedes neue Fragen und alle Auseinandersetzung hintanhält und in eigentümlicher Weise niederhält und retardiert.

Im Dasein hat sich je schon diese Ausgelegtheit des Geredes festgesetzt. Vieles lernen wir zunächst in dieser Weise kennen, nicht weniges kommt über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus. Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, daß je ein Dasein unberührt und unverführt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer »Welt« an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet. Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestimmtseins entschieden, das

heißt über die Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen läßt. Das Man zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man »sieht«.

Das Gerede, das in der gekennzeichneten Weise verschließt, ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses. Es kommt jedoch nicht als vorhandener Zustand an einem Vorhandenen vor, sondern existenzial entwurzelt ist es selbst in der Weise der ständigen Entwurzelung. Das besagt ontologisch: Das im Gerede sich haltende Dasein ist als In-der-Welt-sein von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten. Es hält sich in einer Schwebe und ist in dieser Weise doch immer bei der »Welt«, mit den Anderen und zu ihm selbst. Nur Seiendes, dessen Erschlossenheit durch die befindlich-verstehende Rede konstituiert ist, das heißt in dieser ontologischen Verfassung sein Da, das »In-der-Welt« *ist,* hat die Seinsmöglichkeit solcher Entwurzelung, die so wenig ein Nichtsein des Daseins ausmacht als vielmehr seine alltäglichste und hartnäckigste »Realität«.

In der Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit jedoch liegt es, daß unter ihrem Schutz dem jeweiligen Dasein selbst die Unheimlichkeit der Schwebe, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen bleibt.

§ 36. Die Neugier

Bei der Analyse des Verstehens und der Erschlossenheit des Da überhaupt wurde auf das lumen naturale hingewiesen und die Erschlossenheit des In-Seins die *Lichtung* des Daseins genannt, in der erst so etwas wie Sicht möglich wird. Sicht wurde im Hinblick auf die Grundart alles daseinsmäßigen Erschließens, das Verstehen, im Sinne der genuinen Zueignung von Seiendem begriffen, zu dem sich Dasein gemäß seiner wesenhaften Seinsmöglichkeiten verhalten kann.

Die Grundverfassung der Sicht zeigt sich an einer eigentümlichen Seinstendenz der Alltäglichkeit zum »Sehen«. Wir bezeichnen sie mit dem Terminus *Neugier,* der charakteristischerweise nicht auf das Sehen eingeschränkt ist und die Tendenz zu einem eigentümlichen vernehmenden Begegnenlassen der Welt ausdrückt. Wir interpretieren dieses Phänomen in grundsätzlicher existenzial-ontologischer Absicht, nicht in der verengten Orientierung am Erkennen, das schon früh und in der griechischen Philosophie nicht zufällig aus der »Lust zu sehen« begriffen wird. Die Abhandlung, die in der Sammlung der Abhandlungen des *Aristoteles* zur Ontotogie an erster Stelle steht,

beginnt mit dem Satze: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει[1]. Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge des Sehens. Damit wird eine Untersuchung eingeleitet, die den Ursprung der wissenschaftlichen Erforschung des Seienden und seines Seins aus der genannten Seinsart des Daseins aufzudecken sucht. Diese griechische Interpretation der existenzialen Genesis der Wissenschaft ist nicht zufällig. In ihr kommt zum expliziten Verständnis, was im Satz des *Parmenides* vorgezeichnet ist: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε και εἶναι. Sein ist, was im reinen anschauenden Vernehmen sich zeigt, und nur dieses Sehen entdeckt das Sein. Ursprüngliche und echte Wahrheit liegt in der reinen Anschauung. Diese These bleibt fortan das Fundament der abendländischen Philosophie. In ihr hat die Hegelsche Dialektik das Motiv, und nur auf ihrem Grunde ist sie möglich.

Den merkwürdigen Vorrang des »Sehens« hat vor allem *Augustinus* bemerkt im Zusammenhang der Interpretation der concupiscentia[2]. Ad oculos enim videre proprie pertinet, das Sehen gehört eigentlich den Augen zu. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Wir gebrauchen aber dieses Wort »sehen« auch für die anderen Sinne, wenn wir uns in sie legen – um zu erkennen. Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Wir sagen nämlich nicht: höre, wie das schimmert, oder rieche, wie das glänzt, oder schmecke, wie das leuchtet, oder fühle, wie das strahlt; sondern wir sagen bei all dem: *sieh,* wir sagen, daß all das gesehen wird. Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt, wir sagen aber auch nicht allein: sieh, wie das leuchtet, was die Augen allein vernehmen können, sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Wir sagen auch: sieh, wie das klingt, sieh, wie es duftet, sieh, wie das schmeckt, sieh, wie hart das ist. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Daher wird die Erfahrung der Sinne überhaupt als »Augenlust« bezeichnet, weil auch die anderen Sinne aus einer gewissen Ähnlichkeit her sich die Leistung des Sehens aneignen, wenn es um ein Erkennen geht, in welcher Leistung die Augen den Vorrang haben.

---

[1] Metaphysik A I, 980 a 21.
[2] Confessiones lib. X, cap. 35.

Was ist es um diese Tendenz zum Nur-Vernehmen? Welche existenziale Verfassung des Daseins wird am Phänomen der Neugier verständlich?

Das In-der-Welt-sein geht zunächst in der besorgten Welt auf. Das Besorgen ist geführt von der Umsicht, die das Zuhandene entdeckt und in seiner Entdecktheit verwahrt. Die Umsicht gibt allem Beibringen, Verrichten die Bahn des Vorgehens, die Mittel der Ausführung, die rechte Gelegenheit, den geeigneten Augenblick. Das Besorgen kann zur Ruhe kommen im Sinne der ausruhenden Unterbrechung des Verrichtens oder als Fertigwerden. In der Ruhe verschwindet das Besorgen nicht, wohl aber wird die Umsicht frei, sie ist nicht mehr an die Werkwelt gebunden. Im Ausruhen legt sich die Sorge in die freigewordene Umsicht. Das umsichtige Entdecken der Werkwelt hat den Seinscharakter des Ent-fernens. Die freigewordene Umsicht hat nichts mehr zuhanden, dessen Näherung zu besorgen ist. Als wesenhaft ent-fernende verschafft sie sich neue Möglichkeiten des Ent-fernens; das besagt, sie tendiert aus dem nächst Zuhandenen weg in ferne und fremde Welt. Die Sorge wird zum Besorgen der Möglichkeiten, ausruhend verweilend die »Welt« nur in ihrem *Aussehen* zu sehen. Das Dasein sucht das Ferne, lediglich um es sich in seinem Aussehen nahe zu bringen. Das Dasein läßt sich einzig vom Aussehen der Welt mitnehmen, eine Seinsart, in der es besorgt, seiner selbst als In-der-Welt-seins ledig zu werden, ledig des Seins beim nächst alltäglichen Zuhandenen.

Die freigewordene Neugier besorgt aber zu sehen, nicht um das Gesehene zu verstehen, das heißt in ein Sein zu ihm zu kommen, sondern *nur* um zu sehen. Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen. Nicht um zu erfassen und um wissend in der Wahrheit zu sein, geht es der Sorge dieses Sehens, sondern um Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt. Daher ist die Neugier durch ein spezifisches *Unverweilen* beim Nächsten charakterisiert. Sie sucht daher auch nicht die Muße des betrachtenden Verweilens, sondern Unruhe und Aufregung durch das immer Neue und den Wechsel des Begegnenden. In ihrem Unverweilen besorgt die Neugier die ständige Möglichkeit der *Zerstreuung*. Die Neugier hat nichts zu tun mit dem bewundernden Betrachten des Seienden, dem θαυμάζειν, ihr liegt nicht daran, durch Verwunderung in das Nichtverstehen gebracht zu werden, sondern sie besorgt ein Wissen, aber lediglich um gewußt zu haben. Die beiden für die Neugier konstitutiven Momente des *Unverweilens* in der besorgten Umwelt und der *Zerstreuung* in neue Möglichkeiten fundieren den dritten Wesenscharak-

ter dieses Phänomens, den wir die *Aufenthaltslosigkeit* nennen. Die Neugier ist überall und nirgends. Dieser Modus des In-der-Welt-seins enthüllt eine neue Seinsart des alltäglichen Daseins, in der es sich ständig entwurzelt.

Das Gerede regiert auch die Wege der Neugier, es sagt, was man gelesen und gesehen haben muß. Das Überall-und-nirgends-sein der Neugier ist dem Gerede überantwortet. Diese beiden alltäglichen Seinsmodi der Rede und der Sicht sind in ihrer Entwurzelungstendenz nicht lediglich nebeneinander vorhanden, sondern *eine* Weise zu sein reißt die *andere* mit sich. Die Neugier, der nichts verschlossen, das Gerede, dem nichts unverstanden bleibt, geben sich, das heißt dem so seienden Dasein, die Bürgschaft eines vermeintlich echten »lebendigen Lebens«. Mit dieser Vermeintlichkeit aber zeigt sich ein drittes Phänomen, das die Erschlossenheit des alltäglichen Daseins charakterisiert.

§ 37. Die Zweideutigkeit

Wenn im alltäglichen Miteinandersein dergleichen begegnet, was jedem zugänglich ist und worüber jeder jedes sagen kann, wird bald nicht mehr entscheidbar, was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht. Diese Zweideutigkeit erstreckt sich nicht allein auf die Welt, sondern ebensosehr auf das Miteinandersein als solches, sogar auf das Sein des Daseins zu ihm selbst.

Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch. Die Zweideutigkeit betrifft nicht allein das Verfügen über und das Schalten mit dem in Gebrauch und Genuß Zugänglichen, sondern sie hat sich schon im Verstehen als Seinkönnen, in der Art des Entwurfs und der Vorgabe von Möglichkeiten des Daseins festgesetzt. Nicht nur kennt und bespricht jeder, was vorliegt und vorkommt, sondern jeder weiß auch schon darüber zu reden, was erst geschehen soll, was noch nicht vorliegt, aber »eigentlich« gemacht werden müßte. Jeder hat schon immer im voraus geahnt und gespürt, was andere auch ahnen und spüren. Dieses Auf-der-Spur-sein, und zwar vom Hörensagen her – wer in echter Weise einer Sache »auf der Spur ist«, spricht nicht darüber –, ist die verfänglichste Weise, in der die Zweideutigkeit Möglichkeiten des Daseins vorgibt, um sie auch schon in ihrer Kraft zu ersticken.

Gesetzt nämlich, das, was *man* ahnte und spürte, sei eines Tages wirklich in die Tat umgesetzt, dann hat gerade die Zweideutigkeit schon dafür gesorgt, daß allsogleich das Interesse für die realisierte

Sache abstirbt. Dieses Interesse besteht ja nur in der Weise der Neugier und des Geredes, so lange als die Möglichkeit des unverbindlichen Nur-mit-ahnens gegeben ist. Das Mit-dabei-sein, wenn man und solange man auf der Spur ist, versagt die Gefolgschaft, wenn die Durchführung des Geahnten einsetzt. Denn mit dieser wird das Dasein je auf sich selbst zurückgezwungen. Gerede und Neugier verlieren ihre Macht. Und sie rächen sich auch schon. Angesichts der Durchführung dessen, was man mit-ahnte, ist das Gerede leicht bei der Hand mit der Feststellung: das hätte man auch machen können, denn – man hat es ja doch mitgeahnt. Das Gerede ist am Ende sogar ungehalten, daß das von ihm Geahnte und ständig Geforderte nun *wirklich* geschieht. Ist ihm ja doch damit die Gelegenheit entrissen, weiter zu ahnen.

Sofern nun aber die Zeit des sich einsetzenden Daseins in der Verschwiegenheit der Durchführung und des echten Scheiterns eine andere ist, öffentlich gesehen eine wesentlich langsamere, als die des Geredes, das »schneller lebt«, ist dies Gerede längst bei einem anderen, dem jeweilig Neuesten angekommen. Das früher Geahnte und einmal Durchgeführte kam im Hinblick auf das Neueste zu spät. Gerede und Neugier sorgen in ihrer Zweideutigkeit dafür, daß das echt und neu Geschaffene bei seinem Hervortreten für die Öffentlichkeit veraltet ist. Es vermag erst dann in seinen positiven Möglichkeiten frei zu werden, wenn das verdeckende Gerede unwirksam geworden und das »gemeine« Interesse erstorben ist.

Die Zweideutigkeit der öffentlichen Ausgelegtheit gibt das Vorweg-bereden und neugierige Ahnen für das eigentliche Geschehen aus und stempelt Durchführen und Handeln zu einem Nachträglichen und Belanglosen. Das Verstehen des Daseins im Man *versieht* sich daher in seinen Entwürfen ständig hinsichtlich der echten Seinsmöglichkeiten. Zweideutig ist das Dasein immer »da«, das heißt in *der* öffentlichen Erschlossenheit des Miteinanderseins, wo das lauteste Gerede und die findigste Neugier den »Betrieb« im Gang halten, da, wo alltäglich alles und im Grunde nichts geschieht.

Diese Zweideutigkeit spielt der Neugier immer das zu, was sie sucht, und gibt dem Gerede den Schein, als würde in ihm alles entschieden.

Diese Seinsart der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durchherrscht aber auch das Miteinandersein als solches. Der Andere ist zunächst »da« aus dem her, was man von ihm gehört hat, was man über ihn redet und weiß. Zwischen das ursprüngliche Miteinandersein schiebt sich zunächst das Gerede. Jeder paßt zuerst und zunächst

auf den Andern auf, wie er sich verhalten, was er dazu sagen wird. Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.

Dabei ist zu beachten, daß die Zweideutigkeit gar nicht erst einer ausdrücklichen Absicht auf Verstellung und Verdrehung entspringt, daß sie nicht vom einzelnen Dasein erst hervorgerufen wird. Sie liegt schon im Miteinandersein als dem *geworfenen* Miteinandersein in einer Welt. Aber öffentlich ist sie gerade verborgen, und *man* wird sich immer dagegen wehren, daß diese Interpretation der Seinsart der Ausgelegtheit des Man zutrifft. Es wäre ein Mißverständnis, wollte die Explikation dieser Phänomene durch die Zustimmung des Man sich bewähren.

Die Phänomene des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit wurden in der Weise herausgestellt, daß sich unter ihnen selbst schon ein Seinszusammenhang anzeigt. Die Seinsart dieses Zusammenhanges gilt es jetzt existenzial-ontologisch zu fassen. Die Grundart des Seins der Alltäglichkeit soll im Horizont der bisher gewonnenen Seinsstrukturen des Daseins verstanden werden.

§ 38. Das Verfallen und die Geworfenheit

Gerede, Neugier und Zweideutigkeit charakterisieren die Weise, in der das Dasein alltäglich sein »Da«, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins ist. Diese Charaktere sind als existenziale Bestimmtheiten am Dasein nicht vorhanden, sie machen dessen Sein mit aus. In ihnen und in ihrem seinsmäßigen Zusammenhang enthüllt sich eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit, die wir das *Verfallen* des Daseins nennen.

Der Titel, der keine negative Bewertung ausdrückt, soll bedeuten: das Dasein ist zunächst und zumeist *bei* der besorgten »Welt«. Dieses Aufgehen bei ... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die »Welt« verfallen. Die Verfallenheit an die »Welt« meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird. Was wir die Uneigentlichkeit des Daseins nannten[1], erfährt jetzt durch die Interpretation des Verfallens

[1] Vgl. § 9, S. 42 ff.

eine schärfere Bestimmung. Un- und nichteigentlich bedeutet aber keineswegs »eigentlich nicht«, als ginge das Dasein mit diesem Seinsmodus überhaupt seines Seins verlustig. Uneigentlichkeit meint so wenig dergleichen wie Nicht-mehr-in-der-Welt-sein, als sie gerade ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein ausmacht, das von der »Welt« und dem Mitdasein Anderer im Man völlig benommen ist. Das Nicht-es-selbst-sein fungiert als *positive* Möglichkeit des Seienden, das wesenhaft besorgend in einer Welt aufgeht. Dieses *Nicht-sein* muß als die nächste Seinsart des Daseins begriffen werden, in der es sich zumeist hält.

Die Verfallenheit des Daseins darf daher auch nicht als »Fall« aus einem reineren und höheren »Urstand« aufgefaßt werden. Davon haben wir ontisch nicht nur keine Erfahrung, sondern auch ontologisch keine Möglichkeiten und Leitfäden der Interpretation.

Von ihm selbst als faktischem In-der-Welt-sein ist das Dasein als verfallendes schon abgefallen; und verfallen ist es nicht an etwas Seiendes, darauf es erst im Fortgang seines Seins stößt oder auch nicht, sondern an die *Welt,* die selbst zu seinem Sein gehört. Das Verfallen ist eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst und sagt nichts aus über dieses als Vorhandenes, über vorhandene Beziehungen zu Seiendem, von dem es »abstammt«, oder zu Seiendem, mit dem es nachträglich in ein commercium geraten ist.

Die ontologisch-existenziale Struktur des Verfallens wäre auch mißverstanden, wollte man ihr den Sinn einer schlechten und beklagenswerten ontischen Eigenschaft beilegen, die vielleicht in fortgeschrittenen Stadien der Menschheitskultur beseitigt werden könnte.

Bei dem ersten Hinweis auf das In-der-Welt-sein als Grundverfassung des Daseins, ebenso bei der Charakteristik seiner konstitutiven Strukturmomente blieb über der Analyse der *Seinsverfassung* die Seinsart dieser phänomenal unbeachtet. Zwar wurden die möglichen Grundarten des In-Seins, das Besorgen und die Fürsorge, beschrieben. Die Frage nach der alltäglichen Seinsart dieser Weisen zu sein, blieb unerörtert. Auch zeigte sich, daß das In-Sein alles andere ist als ein nur betrachtendes oder handelndes Gegenüberstehen, das heißt Zusammenvorhandensein eines Subjekts und eines Objekts. Trotzdem mußte der Schein bleiben, das In-der-Welt-sein fungiere als starres Gerüst, innerhalb dessen die möglichen Verhaltungen des Daseins zu seiner Welt ablaufen, ohne das »Gerüst« selbst seinsmäßig zu berühren. Dieses vermutliche »Gerüst« aber macht selbst die Seinsart des Daseins mit. Ein *existenzialer Modus* des In-der-Welt-seins dokumentiert sich im Phänomen des Verfallens.

Das Gerede erschließt dem Dasein das verstehende Sein zu seiner Welt, zu Anderen und zu ihm selbst, doch so, daß dieses Sein zu... den Modus eines bodenlosen Schwebens hat. Die Neugier erschließt alles und jedes, so jedoch, daß das In-Sein überall und nirgends ist. Die Zweideutigkeit verbirgt dem Daseinsverständnis nichts, aber nur, um das In-der-Welt-sein in dem entwurzelten Überall-und-nirgends niederzuhalten.

Mit der ontologischen Verdeutlichung der in diesen Phänomenen durchblickenden Seinsart des alltäglichen In-der-Welt-seins gewinnen wir erst die existenzial zureichende Bestimmung der Grundverfassung des Daseins. Welche Struktur zeigt die »Bewegtheit« des Verfallens?

Das Gerede und die in ihm beschlossene öffentliche Ausgelegtheit konstituiert sich im Miteinandersein. Es ist nicht als ein abgelöstes Produkt aus diesem und für sich innerhalb der Welt vorhanden. Ebensowenig läßt es sich zu einem »Allgemeinen« verflüchtigen, das, weil es wesenhaft dem Niemand zugehört, »eigentlich« nichts ist und »real« nur im sprechenden einzelnen Dasein vorkommt. Das Gerede ist die Seinsart des Miteinanderseins selbst und entsteht nicht erst durch gewisse Umstände, die auf das Dasein »von außen« einwirken. Wenn aber das Dasein selbst im Gerede und der öffentlichen Ausgelegtheit ihm selbst die Möglichkeit vorgibt, sich im Man zu verlieren, der Bodenlosigkeit zu verfallen, dann sagt das: das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen. Das In-der-Welt-sein ist an ihm selbst *versucherisch*.

In dieser Weise sich selbst schon zur Versuchung geworden, hält die öffentliche Ausgelegtheit das Dasein in seiner Verfallenheit fest. Gerede und Zweideutigkeit, das Alles-gesehen- und Alles-verstanden-haben bilden die Vermeintlichkeit aus, die so verfügbare und herrschende Erschlossenheit des Daseins vermöchte ihm die Sicherheit, Echtheit und Fülle aller Möglichkeiten seines Seins zu verbürgen. Die Selbstgewißheit und Entschiedenheit des Man verbreitet eine wachsende Unbedürftigkeit hinsichtlich des eigentlichen befindlichen Verstehens. Die Vermeintlichkeit des Man, das volle und echte »Leben« zu nähren und zu führen, bringt eine *Beruhigung* in das Dasein, für die alles »in bester Ordnung« ist, und der alle Türen offenstehen. Das verfallende In-der-Welt-sein ist sich selbst versuchend zugleich *beruhigend*.

Diese Beruhigung im uneigentlichen Sein verführt jedoch nicht zu Stillstand und Tatenlosigkeit, sondern treibt in die Hemmungslosigkeit des »Betriebs«. Das Verfallensein an die »Welt« kommt jetzt

nicht etwa zur Ruhe. Die versucherische Beruhigung *steigert* das Verfallen. In der besonderen Rücksicht auf die Daseinsauslegung kann jetzt die Meinung aufkommen, das Verstehen der fremdesten Kulturen und die »Synthese« dieser mit der eigenen führe zur restlosen und erst echten Aufklärung des Daseins über sich selbst. Vielgewandte Neugier und ruheloses Alles-kennen täuschen ein universales Daseinsverständnis vor. Im Grunde bleibt aber unbestimmt und ungefragt, *was* denn eigentlich zu verstehen sei; es bleibt unverstanden, daß Verstehen selbst ein Seinkönnen ist, das einzig im *eigensten* Dasein frei werden muß. In diesem beruhigten, alles »verstehenden« Sichvergleichen mit allem treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt. Das verfallende In-der-Welt-sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich *entfremdend.*

Diese Entfremdung wiederum kann aber nicht besagen, das Dasein werde ihm selbst faktisch entrissen; im Gegenteil, sie treibt das Dasein in eine Seinsart, der an der übertriebensten »Selbstzergliederung« liegt, die sich in allen Deutungsmöglichkeiten versucht, so daß die von ihr gezeigten »Charakterologien« und »Typologien« selbst schon unübersehbar werden. Diese Entfremdung, die dem Dasein seine Eigentlichkeit und Möglichkeit, wenn auch nur als solche eines echten Scheiterns, *verschließt,* liefert es jedoch nicht an Seiendes aus, das es nicht selbst ist, sondern drängt es in seine Uneigentlichkeit, in eine mögliche Seinsart *seiner selbst.* Die versuchend-beruhigende Entfremdung des Verfallens führt in ihrer eigenen Bewegtheit dazu, daß sich das Dasein in ihm selbst *verfängt.*

Die aufgezeigten Phänomene der Versuchung, Beruhigung, der Entfremdung und des Sichverfangens (das Verfängnis) charakterisieren die spezifische Seinsart des Verfallens. Wir nennen diese »Bewegtheit« des Daseins in seinem eigenen Sein den *Absturz.* Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit. Dieser Sturz aber bleibt ihm durch die öffentliche Ausgelegtheit verborgen, so zwar, daß er ausgelegt wird als »Aufstieg« und »konkretes Leben«.

Die Bewegungsart des Absturzes in die und in der Bodenlosigkeit des uneigentlichen Seins im Man reißt das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen. Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel.*

Das Verfallen bestimmt nicht nur existenzial das In-der-Welt-sein. Der Wirbel offenbart zugleich den Wurf- und Bewegtheitscharakter der Geworfenheit, die in der Befindlichkeit des Daseins ihm selbst sich aufdrängen kann. Die Geworfenheit ist nicht nur nicht eine »fertige Tatsache«, sondern auch nicht ein abgeschlossenes Faktum. Zu dessen Faktizität gehört, daß das Dasein, *solange* es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt wird. Die Geworfenheit, darin sich die Faktizität phänomenal sehen läßt, gehört zum Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Dasein existiert faktisch.

Aber ist mit diesem Aufweis des Verfallens nicht ein Phänomen herausgestellt, das direkt *gegen* die Bestimmung spricht, mit der die formale Idee von Existenz angezeigt wurde? Kann das Dasein als Seiendes begriffen werden, in dessen Sein es *um* das Seinkönnen geht, wenn dieses Seiende gerade in seiner Alltäglichkeit *sich verloren hat* und im Verfallen *von sich weg* »lebt«? Das Verfallen an die Welt ist aber nur dann ein phänomenaler »Beweis« *gegen* die Existenzialität des Daseins, wenn dieses als isoliertes Ich-subjekt angesetzt wird, als ein Selbstpunkt, von dem es sich wegbewegt. Dann ist die Welt ein Objekt. Das Verfallen an sie wird dann ontologisch uminterpretiert zum Vorhandensein in der Weise eines innerweltlichen Seienden. Wenn wir jedoch das Sein des Daseins in der aufgezeigten Verfassung des *In-der-Welt-seins* festhalten, dann wird offenbar, daß das Verfallen als *Seinsart dieses In-Seins* vielmehr den elementarsten Beweis *für* die Existenzialität des Daseins darstellt. Im Verfallen geht es um nichts anderes als um das In-der-Welt-sein-können, wenngleich im Modus der Uneigentlichkeit. Das Dasein *kann* nur verfallen, *weil* es ihm um das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein geht. Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser.

Das Phänomen des Verfallens gibt auch nicht so etwas wie eine »Nachtansicht« des Daseins, eine ontisch vorkommende Eigenschaft, die zur Ergänzung des harmlosen Aspekts dieses Seienden dienen mag. Das Verfallen enthüllt eine *wesenhafte* ontologische Struktur des Daseins selbst, die so wenig die Nachtseite bestimmt, als sie alle seine Tage in ihrer Alltäglichkeit konstituiert.

Die existenzial-ontologische Interpretation macht daher auch keine ontische Aussage über die »Verderbnis der menschlichen Natur«, nicht weil die nötigen Beweismittel fehlen, sondern weil ihre Problematik

vor jeder Aussage über Verderbnis und Unverdorbenheit liegt. Das Verfallen ist ein ontologischer Bewegungsbegriff. Ontisch wird nicht entschieden, ob der Mensch »in der Sünde ersoffen«, im Status corruptionis ist, ob er im Status integritatis wandelt oder sich in einem Zwischenstadium, dem Status gratiae, befindet. Glaube und »Weltanschauung« werden aber, sofern sie so oder so aussagen, und wenn sie über Dasein als In-der-Welt-sein aussagen, auf die herausgestellten existenzialen Strukturen zurückkommen müssen, vorausgesetzt, daß ihre Aussagen zugleich auf *begriffliches* Verständnis einen Anspruch erheben.

Die leitende Frage dieses Kapitels ging nach dem Sein des Da. Thema wurde die ontologische Konstitution der zum Dasein wesentlich gehörenden Erschlossenheit. Ihr Sein konstituiert sich in Befindlichkeit, Verstehen und Rede. Die alltägliche Seinsart der Erschlossenheit wird charakterisiert durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit. Diese selbst zeigen die Bewegtheit des Verfallens mit den wesenhaften Charakteren der Versuchung, Beruhigung, Entfremdung und des Verfängnisses.

Mit dieser Analyse ist aber das Ganze der existenzialen Verfassung des Daseins in den Hauptzügen freigelegt und der phänomenale Boden gewonnen für die »zusammenfassende« Interpretation des Seins des Daseins als Sorge.

Sechstes Kapitel
Die Sorge als Sein des Daseins

§ 39. Die Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Strukturganzen des Daseins

Das In-der-Welt-sein ist eine ursprünglich und ständig *ganze* Struktur. In den voranstehenden Kapiteln (1. Abschnitt Kap. 2-5) wurde sie als Ganzes und, immer auf diesem Grunde, in ihren konstitutiven Momenten phänomenal verdeutlicht. Der zu Anfang[1] gegebene Vorblick auf das Ganze des Phänomens hat jetzt die Leere der ersten allgemeinen Vorzeichnung verloren. Allerdings kann nun die phänomenale *Vielfältigkeit* der Verfassung des Strukturganzen und seiner alltäglichen Seinsart den *einheitlichen* phänomenologischen Blick auf das Ganze als solches leicht verstellen. Dieser muß aber um so freier bleiben und um so sicherer bereitgehalten werden, als wir jetzt die

[1] Vgl. § 12, S. 52 ff.

Frage stellen, der die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins überhaupt zustrebt: *wie ist existenzial-ontologisch die Ganzheit des aufgezeigten Strukturganzen zu bestimmen?*

Das Dasein existiert faktisch. Gefragt wird nach der ontologischen Einheit von Existenzialität und Faktizität, bzw. der wesenhaften Zugehörigkeit dieser zu jener. Das Dasein hat auf Grund seiner ihm wesenhaft zugehörenden Befindlichkeit eine Seinsart, in der es vor es selbst gebracht und ihm in seiner Geworfenheit erschlossen wird. Die Geworfenheit aber ist die Seinsart eines Seienden, das je seine Möglichkeiten selbst *ist,* so zwar, daß es sich in und aus ihnen versteht (auf sie sich entwirft). Das In-der-Welt-sein, zu dem ebenso ursprünglich das Sein bei Zuhandenem gehört wie das Mitsein mit Anderen, ist je umwillen seiner selbst. Das Selbst aber ist zunächst und zumeist uneigentlich, das Man-selbst. Das In-der-Welt-sein ist immer schon verfallen. *Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins* kann demnach bestimmt werden als *das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der »Welt« und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.*

Kann es gelingen, dieses Strukturganze der Alltäglichkeit des Daseins in seiner Ganzheit zu fassen? Läßt sich das Sein des Daseins einheitlich so herausheben, daß aus ihm die wesenhafte Gleichursprünglidikeit der aufgezeigten Strukturen verständlich wird in eins mit den zugehörigen existenzialen Modifikationsmöglichkeiten? Gibt es einen Weg, dieses Sein phänomenal auf dem Boden des jetzigen Ansatzes der existenzialen Analytik zu gewinnen?

Negativ steht außer Frage: Die Ganzheit des Strukturganzen ist phänomenal nicht zu erreichen durch ein Zusammenbauen der Elemente. Dieses bedürfte eines Bauplans. Zugänglich wird uns das Sein des Daseins, das ontologisch das Strukturganze als solches trägt, in einem vollen Durchblick *durch* dieses Ganze *auf ein* ursprünglich einheitliches Phänomen, das im Ganzen schon liegt, so daß es jedes Strukturmoment in seiner strukturalen Möglichkeit ontologisch fundiert. Die »zusammenfassende« Interpretation kann daher kein aufsammelndes Zusammennehmen des bisher Gewonnenen sein. Die Frage nach dem existenzialen Grundcharakter des Daseins ist wesenhaft verschieden von der Frage nach dem Sein eines Vorhandenen. Das alltägliche umweltliche Erfahren, das ontisch und ontologisch auf das innerweltliche Seiende gerichtet bleibt, vermag Dasein nicht ontisch ursprünglich vorzugeben für die ontologische Analyse. Imgleichen mangelt der immanenten Wahrnehmung von Erlebnissen ein onto-

logisch zureichender Leitfaden. Andererseits soll das Sein des Daseins nicht aus einer Idee des Menschen deduziert werden. Kann aus der bisherigen Interpretation des Daseins entnommen werden, welchen ontisch-ontologischen Zugang zu ihm selbst es *von sich aus* als allein angemessenen fordert?

Zur ontologischen Struktur des Daseins gehört Seinsverständnis. Seiend ist es ihm selbst in seinem Sein erschlossen. Befindlichkeit und Verstehen konstituieren die Seinsart dieser Erschlossenheit. Gibt es eine verstehende Befindlichkeit im Dasein, in der es ihm selbst in ausgezeichneter Weise erschlossen ist?

Wenn die existenziale Analytik des Daseins über ihre fundamental-ontologische Funktion grundsätzliche Klarheit behalten soll, dann muß sie für die Bewältigung ihrer vorläufigen Aufgabe, der Herausstellung des Seins des Daseins, eine der *weitgehendsten* und *ursprünglichsten* Erschließungsmöglichkeiten suchen, die im Dasein selbst liegt. Die Weise des Erschließens, in der das Dasein sich vor sich selbst bringt, muß so sein, daß in ihr das Dasein selbst in gewisser Weise *vereinfacht* zugänglich wird. Mit dem in ihr Erschlossenen muß dann die Strukturganzheit des gesuchten Seins elementar ans Licht kommen.

Als eine solchen methodischen Erfordernissen genügende Befindlichkeit wird das Phänomen der *Angst* der Analyse zugrundegelegt. Die Herausarbeitung dieser Grundbefindlichkeit und die ontologische Charakteristik des in ihr Erschlossenen als solchen nimmt den Ausgang von dem Phänomen des Verfallens und grenzt die Angst ab gegen das früher analysierte verwandte Phänomen der Furcht. Die Angst gibt als Seinsmöglichkeit des Daseins in eins mit dem in ihr erschlossenen Dasein selbst den phänomenalen Boden für die explizite Fassung der ursprünglichen Seinsganzheit des Daseins. Dessen Sein enthüllt sich als die *Sorge*. Die ontologische Ausarbeitung dieses existenzialen Grundphänomens verlangt die Abgrenzung gegen Phänomene, die zunächst mit der Sorge identifiziert werden möchten. Dergleichen Phänomene sind Wille, Wunsch, Hang und Drang. Sorge kann aus ihnen nicht abgeleitet werden, weil sie selbst in ihr fundiert sind.

Die ontologische Interpretation des Daseins als Sorge liegt wie jede ontologische Analyse mit dem, was sie gewinnt, fernab von dem, was dem vorontologischen Seinsverständnis oder gar der ontischen Kenntnis von Seiendem zugänglich bleibt. Daß den gemeinen Verstand das ontologisch Erkannte mit Rücksicht auf das ihm einzig ontisch Bekannte befremdet, darf nicht verwundern. Trotzdem möchte auch

schon der ontische Ansatz der hier versuchten ontologischen Interpretation des Daseins qua Sorge als gesucht und theoretisch ausgedacht erscheinen; von der Gewaltsamkeit ganz zu schweigen, die man darin erblicken könnte, daß die überlieferte und bewährte Definition des Menschen ausgeschaltet bleibt. Daher bedarf es einer vorontologischen Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge. Sie liegt in dem Nachweis, daß sich das Dasein früh schon, so es sich über sich selbst aussprach, als Sorge *(cura),* obzwar nur vor-ontologisch, ausgelegt hat.

Die Analytik des Daseins, die bis zum Phänomen der Sorge vordringt, soll die fundamentalontologische Problematik, *die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt,* vorbereiten. Um von dem Gewonnenen aus den Blick ausdrücklich darauf zu lenken, über die Sonderaufgabe einer existenzial-apriorischen Anthropologie hinaus, müssen *die* Phänomene rückblickend noch eindringlicher gefaßt werden, die im engsten Zusammenhang mit der leitenden Seinsfrage stehen. Das sind einmal die bisher explizierten Weisen des Seins: die Zuhandenheit, die Vorhandenheit, die innerweltlich Seiendes von nicht daseinsmäßigem Charakter bestimmen. Weil bislang die ontologische Problematik das Sein primär im Sinne von Vorhandenheit (»Realität«, »Welt«-Wirklichkeit) verstand, das Sein des Daseins aber ontologisch unbestimmt blieb, bedarf es einer Erörterung des ontologischen Zusammenhangs von Sorge, Weltlichkeit, Zuhandenheit und Vorhandenheit (Realität). Das führt zu einer schärferen Bestimmung des Begriffes von *Realität* im Zusammenhang einer Diskussion der an dieser Idee orientierten erkenntnistheoretischen Fragestellungen des Realismus und Idealismus.

Seiendes *ist* unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber »ist« nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden. In der ontologischen Problematik wurden von altersher *Sein und Wahrheit* zusammengebracht, wenn nicht gar identifiziert. Darin dokumentiert sich, wenngleich in den ursprünglichen Gründen vielleicht verborgen, der notwendige Zusammenhang von Sein und Verständnis. Für die zureichende Vorbereitung der Seinsfrage bedarf es daher der ontologischen Klärung des Phänomens der *Wahrheit.* Sie vollzieht sich zunächst auf dem Boden dessen, was die voranstehende Interpretation mit den Phänomenen der Erschlossenheit und Entdecktheit, Auslegung und Aussage gewonnen hat.

Der Abschluß der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins hat demnach zum Thema: Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins (§ 40), das Sein des Daseins als Sorge (§ 41), die Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge aus der vorontologischen Selbstauslegung des Daseins (§ 42), Dasein, Weltlichkeit und Realität (§ 43), Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit (§ 44).

§ 40. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins

Eine Seinsmöglichkeit des Daseins soll ontischen »Aufschluß« geben über es selbst als Seiendes. Aufschluß ist nur möglich in der zum Dasein gehörenden Erschlossenheit, die in Befindlichkeit und Verstehen gründet. Inwiefern ist die Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit? Wie wird in ihr das Dasein durch sein eigenes Sein vor es selbst gebracht, so daß phänomenologisch das in der Angst erschlossene Seiende als solches in seinem Sein bestimmt, bzw. diese Bestimmung zureichend vorbereitet werden kann?

In der Absicht, zum Sein der Ganzheit des Strukturganzen vorzudringen, nehmen wir den Ausgang bei den zuletzt durchgeführten konkreten Analysen des Verfallens. Das Aufgehen im Man und bei der besorgten »Welt« offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können. Dieses Phänomen der Flucht des Daseins *vor ihm selbst* und seiner Eigentlichkeit scheint aber doch am wenigsten die Eignung zu haben, als phänomenaler Boden für die folgende Untersuchung zu dienen. In dieser Flucht bringt sich das Dasein doch gerade *nicht* vor es selbst. Die Abkehr führt entsprechend dem eigensten Zug des Verfallens *weg vom* Dasein. Allein bei dergleichen Phänomenen muß die Untersuchung sich hüten, die ontisch-existenzielle Charakteristik mit der ontologisch-existenzialen Interpretation zusammenzuwerfen, bzw. die in jener liegenden positiven phänomenalen Grundlagen für diese zu übersehen.

Existenziell ist zwar im Verfallen die Eigentlichkeit des Selbstseins verschlossen und abgedrängt, aber diese Verschlossenheit ist nur die *Privation* einer Erschlossenheit, die sich phänomenal darin offenbart, daß die Flucht des Daseins Flucht *vor* ihm selbst ist. Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade »hinter« ihm her. Nur sofern Dasein ontologisch wesenhaft durch die ihm zugehörende Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, *kann* es *vor* ihm fliehen.

In dieser verfallenden Abkehr ist freilich das Wovor der Flucht *nicht erfaßt,* ja sogar auch nicht in einer Hinkehr erfahren. Wohl aber ist es in der Abkehr *von* ihm erschlossen »da«. Die existenziell-ontische Abkehr gibt auf Grund ihres Erschlossenheitscharakters phänomenal die Möglichkeit, existenzial-ontologisch das Wovor der Flucht als solches zu fassen. Innerhalb des ontischen »weg von«, das in der Abkehr liegt, kann in phänomenologisch interpretierender »Hinkehr« das Wovor der Flucht verstanden und zu Begriff gebracht werden.

Sonach ist die Orientierung der Analyse am Phänomen des Verfallens grundsätzlich nicht zur Aussichtslosigkeit verurteilt, ontologisch etwas über das in ihm erschlossene Dasein zu erfahren. Im Gegenteil – die Interpretation wird gerade hier am wenigsten einer künstlichen Selbsterfassung des Daseins ausgeliefert. Sie vollzieht nur die Explikation dessen, was das Dasein selbst ontisch erschließt. Die Möglichkeit, im interpretierenden Mit- und Nachgehen innerhalb eines befindlichen Verstehens zum Sein des Daseins vorzudringen, erhöht sich, je ursprünglicher das Phänomen ist, das methodisch als erschließende Befindlichkeit fungiert. Daß die Angst dergleichen leistet, ist zunächst eine Behauptung.

Für die Analyse der Angst sind wir nicht ganz unvorbereitet. Zwar bleibt noch dunkel, wie sie ontologisch mit der Furcht zusammenhängt. Offensichtlich besteht eine phänomenale Verwandtschaft. Das Anzeichen dafür ist die Tatsache, daß beide Phänomene meist ungeschieden bleiben und als Angst bezeichnet wird, was Furcht ist, und Furcht genannt wird, was den Charakter der Angst hat. Wir versuchen, schrittweise zum Phänomen der Angst vorzudringen.

Das Verfallen des Daseins an das Man und die besorgte »Welt« nannten wir eine »Flucht« vor ihm selbst. Aber nicht jedes Zurückweichen vor..., nicht jede Abkehr von... ist notwendig Flucht. Das in der Furcht fundierte Zurückweichen vor dem, was Furcht erschließt, vor dem Bedrohlichen, hat den Charakter der Flucht. Die Interpretation der Furcht als Befindlichkeit zeigte: das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmter Gegend, in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes, das ausbleiben kann. Im Verfallen kehrt sich das Dasein von ihm selbst ab. Das Wovor dieses Zurückweichens muß überhaupt den Charakter des Bedrohens haben; es ist jedoch Seiendes von der Seinsart des zurückweichenden Seienden, es ist das Dasein selbst. Das Wovor dieses Zurückweichens kann nicht als »Furchtbares« gefaßt werden, weil dergleichen immer als innerweltliches Seiendes begegnet. Die Bedrohung, die einzig »furcht-

bar« sein kann und die in der Furcht entdeckt wird, kommt immer von innerweltlichem Seienden her.

Die Abkehr des Verfallens ist deshalb auch kein Fliehen, das durch eine Furcht vor innerweltlichem Seienden fundiert wird. Ein so gegründeter Fluchtcharakter kommt der Abkehr um so weniger zu, als sie sich gerade *hinkehrt* zum innerweltlichen Seienden als Aufgehen in ihm. *Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht.*

Für das Verständnis der Rede von der verfallenden Flucht des Daseins vor ihm selbst muß das In-der-Welt-sein als Grundverfassung dieses Seienden in Erinnerung gebracht werden. *Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.* Wie unterscheidet sich phänomenal das, wovor die Angst sich ängstet, von dem, wovor die Furcht sich fürchtet? Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes. Daher kann es damit wesenhaft keine Bewandtnis haben. Die Bedrohung hat nicht den Charakter einer bestimmten Abträglichkeit, die das Bedrohte in der bestimmten Hinsicht auf ein besonderes faktisches Seinkönnen trifft. Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt. Diese Unbestimmtheit läßt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, daß überhaupt das innerweltliche Seiende nicht »relevant« ist. Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet. Die innerweltlich entdeckte Bewandtnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit. In der Angst begegnet nicht dieses oder jenes, mit dem es als Bedrohlichem eine Bewandtnis haben könnte.

Daher »sieht« die Angst auch nicht ein bestimmtes »Hier« und »Dort«, aus dem her sich das Bedrohliche nähert. Daß das Bedrohende *nirgends* ist, charakterisiert das Wovor der Angst. Diese »weiß nicht«, was es ist, davor sie sich ängstet. »Nirgends« aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche In-Sein. Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon »da« – und doch nirgends, es ist so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt -und doch nirgends.

Im Wovor der Angst wird das »Nichts ist es und nirgends« offenbar. Die Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends be-

sagt phänomenal: *das Wovor der Angst ist die Welt als solche.* Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, daß das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, daß auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt.

Was beengt, ist nicht dieses oder jenes, aber auch nicht alles Vorhandene zusammen als Summe, sondern die *Möglichkeit* von Zuhandenem überhaupt, das heißt die Welt selbst. Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: »es war eigentlich nichts«. Diese Rede trifft in der Tat ontisch das, *was* es war. Die alltägliche Rede geht auf ein Besorgen und Bereden des Zuhandenen. Wovor die Angst sich ängstet, ist nichts von dem innerweltlichen Zuhandenen. Allein dieses Nichts von Zuhandenem, das die alltägliche umsichtige Rede einzig versteht, ist kein totales Nichts. Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten »Etwas«, in der *Welt.* Diese jedoch gehört ontologisch wesenhaft zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein. Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: *wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.*

Das Sichängsten erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt. Nicht wird etwa zunächst durch Überlegung von innerweltlich Seiendem abgesehen und nur noch die Welt gedacht, vor der dann die Angst entsteht, sondern die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die *Welt als Welt.* Das bedeutet jedoch nicht, daß in der Angst die Weltlichkeit der Welt begriffen wird.

Die Angst ist nicht nur Angst vor..., sondern als Befindlichkeit zugleich *Angst um...* Worum die Angst sich abängstet, ist nicht eine *bestimmte* Seinsart und Möglichkeit des Daseins. Die Bedrohung ist ja selbst unbestimmt und vermag daher nicht auf dieses oder jenes faktisch konkrete Seinkönnen bedrohend einzudringen. Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende. Die »Welt« vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer. Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der »Welt« und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sich-

ängstens erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzeltes in der Vereinzelung sein kann.

Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für...* (propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist.

Das, *worum* die Angst sich ängstet, enthüllt sich als das, *wovor* sie sich ängstet: das In-der-Welt-sein. Die Selbigkeit des Wovor der Angst und ihres Worum erstreckt sich sogar auf das Sichängsten selbst. Denn dieses ist als Befindlichkeit eine Grundart des In-der-Welt-seins. *Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, daß in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzeltes, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, daß mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist.* Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«. Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjektding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.

Daß die Angst als Grundbefindlichkeit in solcher Weise erschließt, dafür ist wieder die alltägliche Daseinsauslegung und Rede der unvoreingenommenste Beleg. Befindlichkeit, so wurde früher gesagt, macht offenbar, »wie einem ist«. In der Angst ist einem *»unheimlich«*. Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends. Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein. Bei der ersten phänomenalen Anzeige der Grundverfassung des Daseins und der Klärung des existenzialen Sinnes von In-Sein im Unterschied von der kategorialen Bedeutung der »Inwendigkeit« wurde das In-Sein bestimmt als Wohnen bei..., Vertrautsein mit...[1] Dieser Charakter des In-Seins wurde dann konkreter sichtbar gemacht durch die alltägliche Öffentlichkeit des Man. das die beruhigte Selbstsicherheit, das selbstverständliche »Zuhause-sein« in die

---

[1] Vgl. § 12, S. 53 ff.

durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins bringt.[1] Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der »Welt« zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch *als* In-der-Welt-sein. Das In-sein kommt in den existenzialen »Modus« des *Unzuhause*. Nichts anderes meint die Rede von der »Unheimlichkeit«.

Nunmehr wird phänomenal sichtbar, wovor das Verfallen als Flucht flieht. Nicht *vor* innerweltlichem Seienden, sondern gerade *zu* diesem als dem Seienden, dabei das Besorgen, verloren in das Man, in beruhigter Vertrautheit sich aufhalten kann. Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht *vor* dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt. Diese Unheimlichkeit setzt dem Dasein ständig nach und bedroht, wenngleich unausdrücklich, seine alltägliche Verlorenheit in das Man. Diese Bedrohung kann faktisch zusammengehen mit einer völligen Sicherheit und Unbedürftigkeit des alltäglichen Besorgens. Die Angst kann in den harmlosesten Situationen aufsteigen. Es bedarf auch nicht der Dunkelheit, in der es einem gemeinhin leichter unheimlich wird. Im Dunkeln ist in einer betonten Weise »nichts« zu sehen, obzwar gerade die Welt *noch* und *aufdringlicher* »da« ist.

Wenn wir existenzial-ontologisch die Unheimlichkeit des Daseins als die Bedrohung interpretieren, die das Dasein selbst von ihm selbst her trifft, dann wird damit nicht behauptet, die Unheimlichkeit sei in der faktischen Angst auch immer schon in diesem Sinne verstanden. Die alltägliche Art, in der das Dasein die Unheimlichkeit versteht, ist die verfallende, das Un-zuhause »abblendende« Abkehr. Die Alltäglichkeit dieses Fliehens zeigt jedoch phänomenal: zur wesenhaften Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins, die als existenziale nie vorhanden, sondern selbst immer in einem Modus des faktischen Daseins, das heißt einer Befindlichkeit *ist,* gehört die Angst als Grundbefindlichkeit. Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.*

Und nur weil die Angst latent das In-der-Welt-sein immer schon bestimmt, kann dieses als besorgend-befindliches Sein bei der »Welt« sich fürchten. Furcht ist an die »Welt« verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst.

[1] Vgl. § 27, S. 126 ff.

Faktisch bleibt denn auch die Stimmung der Unheimlichkeit meist existenziell unverstanden. »Eigentliche« Angst ist überdies bei der Vorherrschaft des Verfallens und der Öffentlichkeit selten. Oft ist die Angst »physiologisch« bedingt. Dieses Faktum ist in seiner Faktizität ein *ontologisches* Problem, nicht nur hinsichtlich seiner ontischen Verursachung und Verlaufsform. Physiologische Auslösung von Angst wird nur möglich, weil das Dasein im Grunde seines Seins sich ängstet.

Noch seltener als das existenzielle Faktum der eigentlichen Angst sind die Versuche, dieses Phänomen in seiner grundsätzlichen existenzial-ontologischen Konstitution und Funktion zu interpretieren. Die Gründe hierfür liegen zum Teil in der Vernachlässigung der existenzialen Analytik des Daseins überhaupt, im besonderen aber im Verkennen des Phänomens der Befindlichkeit.[1] Die faktische Seltenheit des Angstphänomens vermag ihm jedoch nicht die Eignung zu entziehen, für die existenziale Analytik eine *grundsätzliche* methodische Funktion zu übernehmen. Im Gegenteil – die Seltenheit des Phänomens ist ein Index dafür, daß das Dasein, das ihm selbst zumeist durch die öffentliche Ausgelegtheit des Man in seiner Eigentlichkeit verdeckt bleibt, in dieser Grundbefindlichkeit in einem ursprünglichen Sinne erschließbar wird.

Zwar gehört zum Wesen jeder Befindlichkeit, je das volle In-der-Welt-sein nach allen seinen konstitutiven Momenten (Welt, In-Sein, Selbst) zu erschließen. Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines

[1] Es ist kein Zufall, daß die Phänomene von Angst und Furcht, die durchgängig ungeschieden bleiben, ontisch und auch, obzwar in sehr engen Grenzen, ontologisch in den Gesichtskreis der christlichen Theologie kamen. Das geschah immer dann, wenn das anthropologische Problem des Seins des Menschen zu Gott einen Vorrang gewann und Phänomene wie Glaube, Sünde, Liebe, Reue die Fragestellung leiteten. Vgl. *Augustins* Lehre vom timor castus und servilis, die in seinen exegetischen Schriften und in den Briefen vielfach besprochen wird. Über Furcht überhaupt vgl. De diversis quaestionibus octoginta tribus qu. 33: de metu, qu. 34: utrum non aliud amandum sit, quam metu carere, qu. 35: quid amandum sit. (Migne P. L. VII, 23 sqq.)

Luther hat das Furchtproblem außer in dem überlieferten Zusammenhang einer Interpretation von poenitentia und contritio in seinem Genesiskommentar behandelt, hier freilich am wenigsten begrifflich, erbaulich aber um so eindringlicher; vgl. Enarrationes in genesin cap. 3, WW. (Erl. Ausg.) Exegetica opera latina, tom. I, 177 sqq.

Am weitesten ist *S. Kierkegaard* vorgedrungen in der Analyse des Angstphänomens und zwar wiederum im theologischen Zusammenhang einer »psychologischen« Exposition des Problems der Erbsünde. Vgl. Der Begriff der Angst, 1844. Ges. Werke (Diederichs), Bd. 5.

ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.

Inwiefern ist mit dieser existenzialen Interpretation der Angst ein phänomenaler Boden gewonnen für die Beantwortung der leitenden Frage nach dem Sein der Ganzheit des Strukturganzen des Daseins?

§ 41. Das Sein des Daseins als Sorge

In der Absicht, die Ganzheit des Struktur ganzen ontologisch zu fassen, müssen wir zunächst fragen: Vermag das Phänomen der Angst und das in ihr Erschlossene das Ganze des Daseins phänomenal gleichursprünglich so zu geben, daß sich der suchende Blick auf die Ganzheit an dieser Gegebenheit erfüllen kann? Der Gesamtbestand dessen, was in ihr liegt, läßt sich in formaler Aufzählung registrieren: Das Sichängsten ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Weltseins; das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein. Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seienden sind Existenzialität, Faktizität und Verfallensein. Diese existenzialen Bestimmungen gehören nicht als Stücke zu einem Kompositum, daran zuweilen eines fehlen könnte, sondern in ihnen webt ein ursprünglicher Zusammenhang, der die gesuchte Ganzheit des Strukturganzen ausmacht. In der Einheit der genannten Seinsbestimmungen des Daseins wird dessen Sein als solches ontologisch faßbar. Wie ist diese Einheit selbst zu charakterisieren?

Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das »es geht um...« hat sich verdeutlicht in der Seinsverfassung des Verstehens als des sichentwerfenden Seins zum eigensten Seinkönnen. Dieses ist es, worumwillen das Dasein je ist, wie es ist. Das Dasein hat sich in seinem Sein je schon zusammengestellt mit einer Möglichkeit seiner selbst. Das Freisein *für* das eigenste Seinkönnen und damit für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zeigt sich in einer ursprünglichen, elementaren Konkretion in der Angst. Das Sein zum eigensten Sein können besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*.

Dasein ist immer schon »über sich hinaus«, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es *nicht* ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften »es geht um...« fassen wir als das *Sich-vorweg-sein* des Daseins.

Diese Struktur betrifft aber das Ganze der Daseinsverfassung. Das Sich-vorweg-sein bedeutet nicht so etwas wie eine isolierte Tendenz in einem weltlosen »Subjekt«, sondern charakterisiert das In-der-Welt-sein. Zu diesem gehört aber, daß es ihm selbst überantwortet, je schon *in eine Welt* geworfen ist. Die Überlassenheit des Daseins an es selbst zeigt sich ursprünglich konkret in der Angst. Das Sich-vorweg-sein besagt voller gefaßt: *Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt.* Sobald diese wesenhaft einheitliche Struktur phänomenal gesehen ist, verdeutlicht sich auch das, was früher bei der Analyse der Weltlichkeit herausgestellt wurde. Dort ergab sich: das Verweisungsganze der Bedeutsamkeit, als welche die Weltlichkeit konstituiert, ist »festgemacht« in einem Worum-willen. Die Verklammerung des Verweisungsganzen, der mannigfaltigen Bezüge des »Um-zu«, mit dem, worum es dem Dasein geht, bedeutet kein Zusammenschweißen einer vorhandenen »Welt« von Objekten mit einem Subjekt. Sie ist vielmehr der phänomenale Ausdruck der ursprünglich ganzen Verfassung des Daseins, dessen Ganzheit jetzt explizit abgehoben ist als Sich-vorweg-im-schon-sein-in ... Anders gewendet: Existieren ist immer faktisches. Existenzialität ist wesenhaft durch Faktizität bestimmt.

Und wiederum: faktisches Existieren des Daseins ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können, sondern ist immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen. In diesem verfallenden Sein bei... meldet sich ausdrücklich oder nicht, verstanden oder nicht das Fliehen vor der Unheimlichkeit, die zumeist mit der latenten Angst verdeckt bleibt, weil die Öffentlichkeit des Man alle Unvertrautheit niederhält. Im Sich-vorweg-schon-sein-in-einer-Welt liegt wesenhaft mitbeschlossen das verfallende *Sein beim* besorgten innerweltlichen Zuhandenen.

Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen des Daseins muß daher in folgender Struktur gefaßt werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels *Sorge,* der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird. Ausgeschlossen bleibt aus der Bedeutung jede ontisch gemeinte Seinstendenz wie Besorgnis, bzw. Sorglosigkeit.

Weil das In-der-Welt-sein wesenhaft Sorge ist, deshalb konnte in den voranstehenden Analysen das Sein bei dem Zuhandenen als *Besorgen,* das Sein mit dem innerweltlich begegnenden Mitdasein Anderer als *Fürsorge* gefaßt werden. Das Sein-bei... ist Besorgen, weil es als Weise des In-Seins durch dessen Grundstruktur, die Sorge, bestimmt wird. Die Sorge charakterisiert nicht etwa nur Existenzialität, abgelöst von Faktizität und Verfallen, sondern umgreift die Einheit dieser Seinsbestimmungen. Sorge meint daher auch nicht primär und ausschließlich ein isoliertes Verhalten des Ich zu ihm selbst. Der Ausdruck »Selbstsorge« nach der Analogie von Besorgen und Fürsorge wäre eine Tautologie. Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen, weil dieses ontologisch schon durch das Sich-vorweg-sein charakterisiert ist; in dieser Bestimmung sind aber auch die beiden anderen strukturalen Momente der Sorge, das Schon-sein-in ... und das Sein-bei... *mitgesetzt.*

Im Sich-vorweg-sein als Sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des *Freiseins für* eigentliche existenzielle Möglichkeiten. Das Seinkönnen ist es, worumwillen das Dasein je ist, wie es faktisch ist. Sofern nun aber dieses Sein zum Seinkönnen selbst durch die Freiheit bestimmt wird, *kann* sich das Dasein zu seinen Möglichkeiten auch *unwillentlich* verhalten, es *kann* uneigentlich sein und ist faktisch zunächst und zumeist in dieser Weise. Das eigentliche Worumwillen bleibt unergriffen, der Entwurf des Seinkönnens seiner selbst ist der Verfügung des Man überlassen. Im Sich-vorweg-sein meint daher das »Sich« jeweils das Selbst im Sinne des Man-selbst. Auch in der Uneigentlichkeit bleibt das Dasein wesenhaft Sich-vorweg, ebenso wie das verfallende Fliehen des Daseins vor ihm selbst noch *die* Seinsverfassung zeigt, daß es diesem Seienden *um sein Sein geht.*

Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch »vor« jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen »Verhaltung« und »Lage« des Daseins. Das Phänomen drückt daher keineswegs einen Vorrang des »praktischen« Verhaltens vor dem theoretischen aus. Das nur anschauende Bestimmen eines Vorhandenen hat nicht weniger den Charakter der Sorge als eine »politische Aktion« oder das ausruhende Sichvergnügen. »Theorie« und »Praxis« sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß.

Daher mißlingt auch der Versuch, das Phänomen der Sorge in seiner wesenhaft unzerreißbaren Ganzheit auf besondere Akte oder

Triebe wie Wollen und Wünschen oder Drang und Hang zurückzuleiten, bzw. aus ihnen zusammenzubauen.

Wollen und Wünschen sind ontologisch notwendig im Dasein als Sorge verwurzelt und nicht einfach ontologisch indifferente, in einem seinem Seinssinne nach völlig unbestimmten »Strom« vorkommende Erlebnisse. Das gilt nicht minder von Hang und Drang. Auch sie gründen, sofern sie im Dasein überhaupt rein aufweisbar sind, in der Sorge. Das schließt nicht aus, daß Drang und Hang ontologisch auch Seiendes konstituieren, das nur »lebt«. Die ontologische Grundverfassung von »leben« ist jedoch ein eigenes Problem und nur auf dem Wege reduktiver Privation aus der Ontologie des Daseins aufzurollen.

Die Sorge ist ontologisch »früher« als die genannten Phänomene, die freilich immer in gewissen Grenzen angemessen »beschrieben« werden können, ohne daß der volle ontologische Horizont sichtbar oder überhaupt auch nur bekannt zu sein braucht. Für die vorliegende fundamentalontologische Untersuchung, die weder eine thematisch vollständige Ontologie des Daseins anstrebt, noch gar eine konkrete Anthropologie, muß ein Hinweis darauf genügen, wie diese Phänomene existenzial in der Sorge gegründet sind.

Das Seinkönnen, worumwillen das Dasein ist, hat selbst die Seinsart des In-der-Welt-seins. In ihm liegt demnach ontologisch der Bezug auf innerweltliches Seiendes. Sorge ist immer, wenn auch nur privativ, Besorgen und Fürsorge. Im Wollen wird ein verstandenes, das heißt auf seine Möglichkeit entworfenes Seiendes als zu besorgendes bzw. als durch Fürsorge in sein Sein zu bringendes ergriffen. *Deshalb* gehört zum Wollen je ein Gewolles, das sich schon bestimmt hat aus einem Worum-willen. Für die ontologische Möglichkeit von Wollen ist konstitutiv: die vorgängige Erschlossenheit des Worumwillen überhaupt (Sich-vorweg-sein), die Erschlossenheit von Besorgbarem (Welt als das Worin des Schon-seins) und das verstehende Sichentwerfen des Daseins auf ein Seinkönnen zu einer Möglichkeit des »gewollten« Seienden. Im Phänomen des Wollens blickt die zugrundeliegende Ganzheit der Sorge durch.

Das verstehende Sichentwerfen des Daseins ist als faktisches je schon bei einer entdeckten Welt. Aus dieser nimmt es – und zunächst gemäß der Ausgelegtheit des Man – seine Möglichkeiten. Diese Auslegung hat im vorhinein die wahlfreien Möglichkeiten auf den Umkreis des Bekannten, Erreichbaren, Tragbaren, dessen, was sich gehört und schickt, eingeschränkt. Diese Nivellierung der Daseinsmöglichkeiten auf das alltäglich zunächst Verfügbare vollzieht zugleich

eine Abblendung des Möglichen als solchen. Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Besorgens wird möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur »Wirklichen«. Diese Beruhigung schließt eine ausgedehnte Betriebsamkeit des Besorgens nicht aus, sondern weckt sie. Gewollt sind dann nicht positive neue Möglichkeiten, sondern das Verfügbare wird »taktisch« in der Weise geändert, daß der Schein entsteht, es geschehe etwas.

Das beruhigte »Wollen« unter Führung des Man bedeutet gleichwohl nicht ein Auslöschen des Seins zum Seinkönnen, sondern nur eine Modifikation. Das Sein zu den Möglichkeiten zeigt sich dann zumeist als bloßes *Wünschen*. Im Wunsch entwirft das Dasein sein Sein auf Möglichkeiten, die im Besorgen nicht nur unergriffen bleiben, sondern deren Erfüllung nicht einmal bedacht und erwartet wird. Im Gegenteil: die Vorherrschaft des Sich-vorweg-seins im Modus des bloßen Wünschens bringt ein Unverständnis der faktischen Möglichkeiten mit sich. Das In-der-Welt-sein, dessen Welt primär als Wunsch-weit entworfen ist, hat sich haltlos an das Verfügbare verloren, so jedoch, daß dieses als das einzig Zuhandene im Lichte des Gewünschten doch nie genügt. Das Wünschen ist eine existenziale Modifikation des verstehenden Sichentwerfens, das, der Geworfenheit verfallen, den Möglichkeiten lediglich noch *nachhängt*. Solches Nachhängen *verschließt* die Möglichkeiten; was im wünschenden Nachhängen »da« ist, wird zur »wirklichen Welt«. Wünschen setzt ontologisch Sorge voraus.

Im Nachhängen hat das Schon-sein-bei... den Vorrang. Das Sich-vorweg-im-schon-sein-in... ist entsprechend modifiziert. Das verfallende Nachhängen offenbart den *Hang* des Daseins, von der Welt, in der es je ist, »gelebt« zu werden. Der Hang zeigt den Charakter des Ausseins auf... Das Sich-vorweg-sein hat sich verloren in ein »Nur-immer-schon-bei...«. Das »Hin-zu« des Hanges ist ein Sichziehenlassen von solchem, dem der Hang nachhängt. Wenn das Dasein in einem Hang gleichsam versinkt, dann ist nicht lediglich noch ein Hang vorhanden, sondern die volle Struktur der Sorge ist modifiziert. Blind geworden, macht es alle Möglichkeiten dem Hang dienstbar.

Dagegen ist der *Drang* »zu leben« ein »Hin-zu«, das von ihm selbst her den Antrieb mitbringt. Es ist »Hin-zu um jeden Preis«. Der Drang sucht andere Möglichkeiten zu verdrängen. Auch hier ist das Sich-vorweg-sein ein uneigentliches, wenn auch das Überfallensein vom Drang aus dem Drängenden selbst kommt. Der Drang kann die jeweilige Befindlichkeit und das Verstehen überrennen. Das Da-

sein ist aber dann nicht und nie »bloßer Drang«, zu dem bisweilen andere Verhaltungen des Beherrschens und des Leitens hinzukommen, sondern es ist als Modifikation des vollen In-der-Welt-seins immer schon Sorge.

Im puren Drang ist die Sorge noch nicht frei geworden, obzwar sie erst das Bedrängtsein des Daseins aus ihm selbst her ontologisch möglich macht. Im Hang dagegen ist die Sorge immer schon gebunden. Hang und Drang sind Möglichkeiten, die in der Geworfenheit des Daseins wurzeln. Der Drang »zu leben« ist nicht zu vernichten, der Hang, von der Welt »gelebt« zu werden, ist nicht auszurotten. Beide aber sind, weil sie und nur weil sie ontologisch in der Sorge gründen, durch diese als eigentliche ontisch existenziell zu modifizieren.

Der Ausdruck »Sorge« meint ein existenzial-ontologisches Grundphänomen, das gleichwohl in seiner Struktur *nicht einfach* ist. Die ontologisch elementare Ganzheit der Sorgestruktur kann nicht auf ein ontisches »Urelement« zurückgeführt werden, so gewiß das Sein nicht aus Seiendem »erklärt« werden kann. Am Ende wird sich zeigen, daß die Idee von Sein überhaupt ebensowenig »einfach« ist wie das Sein des Daseins. Die Bestimmung der Sorge als Sich-vorweg-sein – im-schon-sein-in... – als Sein-bei... macht deutlich, daß auch dieses Phänomen in sich noch struktural *gegliedert* ist. Ist das aber nicht das phänomenale Anzeichen dafür, daß die ontologische Frage noch weiter vorgetrieben werden muß zur Herausstellung eines *noch ursprünglicheren* Phänomens, das die Einheit und Ganzheit der Strukturmannigfaltigkeit der Sorge ontologisch trägt? Bevor die Untersuchung dieser Frage nachgeht, bedarf es einer rückblickenden und verschärften Zueignung des bislang Interpretierten in der Absicht auf die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Vordem aber ist zu zeigen, daß das ontologisch »Neue« dieser Interpretation ontisch recht alt ist. Die Explikation des Seins des Daseins als Sorge zwängt dieses nicht unter eine erdachte Idee, sondern bringt uns existenzial zu Begriff, was ontisch-existenziell schon erschlossen ist.

§ 42, Die Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge aus der vorontologischen Selbstauslegung des Daseins

In den vorstehenden Interpretationen, die schließlich zur Herausstellung der Sorge als Sein des Daseins führten, lag alles daran, für das Seiende, das wir je selbst sind und das wir »Mensch« nennen, die

angemessenen *ontologischen* Fundamente zu gewinnen. Dazu mußte die Analyse von vornherein aus der Richtung auf den überlieferten, aber ontologisch ungeklärten und grundsätzlich fragwürdigen Ansatz herausgedreht werden, wie er durch die traditionelle Definition des Menschen vorgegeben ist. An dieser gemessen, mag die existenzial-ontologische Interpretation befremden, besonders dann, wenn »Sorge« lediglich ontisch als »Besorgnis« und »Bekümmernis« verstanden wird. Deshalb soll jetzt ein vorontologisches Zeugnis angeführt werden, dessen Beweiskraft zwar »nur geschichtlich« ist.

Bedenken wir jedoch: in dem Zeugnis spricht sich das Dasein über sich selbst aus, »ursprünglich«, nicht bestimmt durch theoretische Interpretationen und ohne Absicht auf solche. Beachten wir ferner: das Sein des Daseins ist durch Geschichtlichkeit charakterisiert, was allerdings erst ontologisch nachgewiesen werden muß. *Wenn* das Dasein im Grunde seines Seins »geschichtlich« ist, dann erhält eine Aussage, die aus seiner Geschichte kommt und in sie zurückgeht und überdies *vor* aller Wissenschaft liegt, ein besonderes, freilich nie rein ontologisches Gewicht. Das im Dasein selbst liegende Seinsverständnis spricht sich vorontologisch aus. Das im folgenden angeführte Zeugnis soll deutlich machen, daß die existenziale Interpretation keine Erfindung ist, sondern als ontologische »Konstruktion« ihren Boden und mit diesem ihre elementaren Vorzeichnungen hat.

Die folgende Selbstauslegung des Daseins als »Sorge« ist in einer alten Fabel niedergelegt:[1]

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.

[1] Der Verf. stieß auf den folgenden vorontologischen Beleg für die existenzial-ontologische Interpretation des Daseins als Sorge durch den Aufsatz von *K. Burdach,* Faust und die Sorge. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte I (1923), S. 1 ff. B. zeigt, daß Goethe die Cura-Fabel, die als 220. der Fabeln des *Hyginus* überliefert ist, von Herder übernahm und für den zweiten Teil seines »Faust« bearbeitete. Vgl. besonders S. 40 ff. – Der obige Text ist zitiert nach F. *Bücheler,* Rheinisches Museum Bd. 41 (1886) S. 5, die Übersetzung nach Burdach, a. a. O. S. 41 f.

sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
›tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.‹

»Als einst die »Sorge« über einen Fluß ging, sah sie tonhaltiges Erdreich: sinnend nahm sie davon ein Stück und begann es zu formen. Während sie bei sich darüber nachdenkt, was sie geschaffen, tritt Jupiter hinzu. Ihn bittet die »Sorge«, daß er dem geformten Stück Ton Geist verleihe. Das gewährt ihr Jupiter gern. Als sie aber ihrem Gebilde nun ihren Namen beilegen wollte, verbot das Jupiter und verlangte, daß ihm sein Name gegeben werden müsse. Während über den Namen die »Sorge« und Jupiter stritten, erhob sich auch die Erde (Tellus) und begehrte, daß dem Gebilde ihr Name beigelegt werde, da sie ja doch ihm ein Stück ihres Leibes dargeboten habe. Die Streitenden nahmen Saturn zum Richter. Und ihnen erteilte Saturn folgende anscheinend gerechte Entscheidung: »Du, Jupiter, weil du den Geist gegeben hast, sollst bei seinem Tode den Geist, du, Erde, weil du den Körper geschenkt hast, sollst den Körper empfangen. Weil aber die »Sorge« dieses Wesen zuerst gebildet, so möge, solange es lebt, die »Sorge« es besitzen. Weil aber über den Namen Streit besteht, so möge es »homo« heißen, da es aus humus (Erde) gemacht ist.«

Dieses vorontologische Zeugnis gewinnt dadurch eine besondere Bedeutung, daß es nicht nur überhaupt die »Sorge« als das sieht, dem das menschliche Dasein »zeitlebens« gehört, sondern daß dieser Vorrang der »Sorge« im Zusammenhang mit der bekannten Auffassung des Menschen als des Kompositums aus Leib (Erde) und Geist heraustritt. Cura *prima* finxit: Dieses Seiende hat den »Ursprung« seines Seins in der Sorge. Cura teneat, quamdiu vixerit: Das Seiende wird von diesem Ursprung nicht entlassen, sondern festgehalten, von ihm durchherrscht, solange dieses Seiende »in der Welt ist«. Das »In-der-Welt-sein« hat die seinsmäßige Prägung der »Sorge«. Den Namen (homo) erhält dieses Seiende nicht mit Rücksicht auf sein Sein, sondern in bezug darauf, woraus es besteht (humus). Worin das »ursprüngliche« Sein dieses Gebildes zu sehen sei, darüber steht die Entscheidung bei Saturnus, der »Zeit«.[1] Die in der Fabel ausgedrückte

[1] Vgl. *Herders* Gedicht: Das Kind der Sorge (Suphan XXIX, 75).

vorontologische Wesensbestimmung des Menschen hat sonach im vorhinein *die* Seinsart in den Blick genommen, die seinen *zeitlichen Wandel in der Welt* durchherrscht.

Die Bedeutungsgeschichte des ontischen Begriffes »cura« läßt sogar noch weitere Grundstrukturen des Daseins durckblicken. *Burdach*[1] macht auf einen Doppelsinn des Terminus »cura« aufmerksam, wonach er nicht nur »ängstliche Bemühung« bedeutet, sondern auch »Sorgfalt«, »Hingabe«. So schreibt *Seneca* in seinem letzten Brief (ep. 124): »Unter den vier existierenden Naturen (Baum, Tier, Mensch, Gott) unterscheiden sich die beiden letzten, die allein mit Vernunft begabt sind, dadurch, daß Gott unsterblich, der Mensch sterblich ist. Bei ihnen nun vollendet das Gute des Einen, nämlich Gottes, seine Natur, bei dem andern, dem Menschen, die *Sorge (cura):* unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis.«

Die perfectio des Menschen, das Werden zu dem, was er in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten (dem Entwurf) sein kann, ist eine »Leistung« der »Sorge«. Gleichursprünglich bestimmt sie aber die Grundart dieses Seienden, gemäß der es an die besorgte Welt ausgeliefert ist (Geworfenheit). Der »Doppelsinn« von »cura« meint *eine* Grundverfassung in ihrer wesenhaft zweifachen Struktur des geworfenen Entwurfs.

Die existenzial-ontologische Interpretation ist der ontischen Auslegung gegenüber nicht etwa nur eine theoretisch-ontische Verallgemeinerung. Das würde lediglich besagen: ontisch sind alle Verhaltungen des Menschen »sorgenvoll« und geführt durch eine »Hingabe« an etwas. Die »Verallgemeinerung« ist eine *apriorisch-ontologische.* Sie meint nicht ständig auftretende ontische Eigenschaften, sondern eine je schon zugrunde liegende Seinsverfassung. Diese macht erst ontologisch möglich, daß dieses Seiende ontisch als cura angesprochen werden kann. Die existenziale Bedingung der Möglichkeit von »Lebenssorge« und »Hingabe« muß in einem ursprünglichen, das heißt ontologischen Sinne als Sorge begriffen werden.

Die transzendentale »Allgemeinheit« des Phänomens der Sorge und aller fundamentalen Existenzialien hat andererseits jene Weite, durch

---

[1] a. a. O. S. 49. Schon in der Stoa war μέριμνα ein fester Terminus und kehrt im N. T. wieder, in der Vulgata als sollicitudo. – Die in der vorstehenden existenzialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung auf die »Sorge« erwuchs dem Verf. im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustinischen – das heißt griechisch-christlichen – Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden.

die der Boden vorgegeben wird, auf dem sich *jede* ontisch-weltanschauliche Daseinsauslegung bewegt, mag sie das Dasein als »Lebenssorge« und Not oder gegenteilig verstehen.

Die ontisch sich aufdrängende »Leere« und »Allgemeinheit« der existenzialen Strukturen hat ihre *eigene* ontologische Bestimmtheit und Fülle. Das Ganze der Daseinsverfassung selbst ist daher in seiner Einheit nicht einfach, sondern zeigt eine strukturale Gliederung, die im existenzialen Begriff der Sorge zum Ausdruck kommt.

Die ontologische Interpretation des Daseins hat die vorontologische Selbstauslegung dieses Seienden als »Sorge« auf den *existenzialen Begriff* der Sorge gebracht. Die Analytik des Daseins zielt jedoch nicht auf eine ontologische Grundlegung der Anthropologie, sie hat fundamentalontologische Abzweckung. Diese bestimmte zwar unausgesprochen den Gang der bisherigen Betrachtungen, die Auswahl der Phänomene und die Grenzen des Vordringens der Analyse. Im Hinblick auf die leitende Frage nach dem Sinn von Sein und ihre Ausarbeitung muß sich jetzt aber die Untersuchung *ausdrücklich* des bisher Gewonnenen versichern. Dergleichen läßt sich aber durch äußerliche Zusammenfassung des Erörterten nicht erreichen. Vielmehr muß, was zu Beginn der existenzialen Analytik nur roh angezeigt werden konnte, mit Hilfe des Gewonnenen auf ein eindringlicheres Problemverständnis zugespitzt werden.

§ 43. Dasein, Weltlichkeit und Realität

Die Frage nach dem Sinn von Sein wird überhaupt nur möglich, wenn so etwas wie Seinsverständnis *ist.* Zur Seinsart des Seienden, das wir Dasein nennen, gehört Seinsverständnis. Je angemessener und ursprünglicher die Explikation dieses Seienden gelingen konnte, um so sicherer wird der weitere Gang der Ausarbeitung des fundamental-ontologischen Problems ans Ziel kommen.

Im Verfolg der Aufgaben einer vorbereitenden existenzialen Analytik des Daseins erwuchs die Interpretation von Verstehen, Sinn und Auslegung. Die Analyse der Erschlossenheit des Daseins zeigte ferner, daß mit dieser das Dasein gemäß seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins gleichursprünglich hinsichtlich der Welt, des In-seins und des Selbst enthüllt ist. In der faktischen Erschlossenheit von Welt ist ferner innerweltliches Seiendes mitentdeckt. Darin liegt: Das Sein dieses Seienden wird in gewisser Weise immer schon verstanden, wenngleich nicht angemessen ontologisch begriffen. Das vor-

ontologische Seinsverständnis umgreift zwar alles Seiende, das im Dasein wesenhaft erschlossen ist, das Seinsverständnis selbst hat sich aber noch nicht entsprechend den verschiedenen Seinsmodi artikuliert.

Die Interpretation des Verstehens zeigte zugleich, daß sich dieses zunächst und zumeist schon in das Verstehen von »Welt« verlegt hat gemäß der Seinsart des Verfallens. Auch wo es nicht nur um ontische Erfahrung, sondern um ontologisches Verständnis geht, nimmt die Seinsauslegung zunächst ihre Orientierung am Sein des innerweltlichen Seienden. Dabei wird das Sein des zunächst Zuhandenen übersprungen und zuerst das Seiende als vorhandener Dingzusammenhang (res) begriffen. Das *Sein* erhält den Sinn von *Realität*[1]. Die Grundbestimmtheit des Seins wird die Substanzialität. Dieser Verlegung des Seinsverständnisses entsprechend, rückt auch das ontologische Verstehen des Daseins in den Horizont dieses Seinsbegriffes. *Dasein* ist auch wie anderes Seiendes *real vorhanden.* So erhält denn das *Sein überhaupt* den Sinn von *Realität.* Der Begriff der Realität hat demnach in der ontologischen Problematik einen eigentümlichen Vorrang. Dieser verlegt den Weg zu einer genuinen existenzialen Analytik des Daseins, ja sogar schon den Blick auf das Sein des innerweltlich zunächst Zuhandenen. Er drängt schließlich die Seinsproblematik überhaupt in eine abwegige Richtung. Die übrigen Seinsmodi werden negativ und privativ mit Rücksicht auf Realität bestimmt.

Deshalb muß nicht nur die Analytik des Daseins, sondern die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt aus der einseitigen Orientierung am Sein im Sinne von Realität herausgedreht werden. Es bedarf des Nachweises: Realität ist nicht allein *eine* Seinsart *unter* andern, sondern steht ontologisch in einem bestimmten Fundierungszusammenhang mit Dasein, Welt und Zuhandenheit. Dieser Nachweis erfordert eine grundsätzliche Erörterung des *Realitätsproblems,* seiner Bedingungen und Grenzen.

Unter dem Titel »Realitätsproblem« vermengen sich verschiedene Fragen: 1. ob das vermeintlich »bewußtseinstranszendente« Seiende überhaupt *sei;* 2. ob diese Realität der »Außenwelt« zureichend *bewiesen* werden könne; 3. inwieweit dieses Seiende, wenn es real ist, in seinem An-sich-sein zu erkennen sei; 4. was der Sinn dieses Seienden, Realität, überhaupt bedeute. Die folgende Erörterung des Realitätsproblems behandelt mit Rücksicht auf die fundamentalonto-

[1] Vgl. oben S. 89 ff. und S. 100.

logische Frage ein Dreifaches: a) Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der »Außenwelt«, b) Realität als ontologisches Problem, c) Realität und Sorge.

a) Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der »Außenwelt«

In der Ordnung der aufgezählten Fragen nach der Realität ist die ontologische, was Realität überhaupt bedeute, die erste. Solange jedoch eine reine ontologische Problematik und Methodik fehlte, mußte sich diese Frage, wenn sie überhaupt ausdrücklich gestellt wurde, mit der Erörterung des »Außenweltproblems« verschlingen; denn die Analyse von Realität ist nur möglich auf dem Grunde des angemessenen Zugangs zum Realen. Als Erfassungsart des Realen aber galt von jeher das anschauende Erkennen. Dieses »ist« als Verhaltung der Seele, des Bewußtseins. Sofern zu Realität der Charakter des An-sich und der Unabhängigkeit gehört, verknüpft sich mit der Frage nach dem Sinn von Realität die nach der möglichen Unabhängigkeit des Realen »vom Bewußtsein«, bzw. nach der möglichen Transzendenz des Bewußtseins in die »Sphäre« des Realen. Die Möglichkeit der zureichenden ontologischen Analyse der Realität hängt daran, wie weit das, *wovon* Unabhängigkeit bestehen soll, *was* transzendiert werden soll, *selbst* hinsichtlich seines *Seins* geklärt ist. Nur so wird auch die Seinsart des Transzendierens ontologisch faßbar. Und schließlich muß die primäre Zugangsart zum Realen gesichert sein im Sinne einer Entscheidung der Frage, ob überhaupt das Erkennen diese Funktion übernehmen kann.

Diese einer möglichen ontologischen Frage nach der Realität *vorausliegenden* Untersuchungen sind in der vorstehenden existenzialen Analytik durchgeführt. Erkennen ist danach ein *fundierter* Modus des Zugangs zum Realen. Dieses ist wesenhaft nur als innerweltliches Seiendes zugänglich. Aller Zugang zu solchem Seienden ist ontologisch fundiert in der Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein. Dieses hat die ursprünglichere Seinsverfassung der Sorge (Sich vorweg – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlichem Seienden).

Die Frage, ob überhaupt eine Welt sei und ob deren Sein bewiesen werden könne, ist als Frage, die das *Dasein* als In-der-Welt-sein stellt – und wer anders sollte sie stellen? – ohne Sinn. Überdies bleibt sie mit einer Doppeldeutigkeit behaftet. Welt als das Worin des In-Seins und »Welt« als innerweltliches Seiendes, das Wobei des besorgenden

Aufgehens, sind zusammengeworfen, bzw. gar nicht erst unterschieden. Welt aber ist *mit dem Sein* des Daseins wesenhaft erschlossen; »Welt« ist mit der Erschlossenheit von Welt je auch schon entdeckt. Allerdings kann gerade das innerweltliche Seiende im Sinne des Realen, nur Vorhandenen noch verdeckt bleiben. Entdeckbar jedoch ist auch Reales nur auf dem Grunde einer schon erschlossenen Welt. Und nur auf diesem Grunde kann Reales noch *verborgen* bleiben. Man stellt die Frage nach der »Realität« der »Außenwelt« ohne vorgängige Klärung des *Weltphänomens* als solchen. Faktisch orientiert sich das »Außenweltproblem« ständig am innerweltlichen Seienden (den Dingen und Objekten). So treiben diese Erörterungen in eine ontologisch fast unentwirrbare Problematik.

Die Verwicklung der Fragen, die Vermengung dessen, was bewiesen werden will, mit dem, was bewiesen wird, und mit dem, womit der Beweis geführt wird, zeigt sich in *Kants* »Widerlegung des Idealismus«[1]. *Kant* nennt es »einen Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft«[2], daß der zwingende und jede Skepsis niederschlagende Beweis für das »Dasein der Dinge außer uns« immer noch fehle. Er selbst legt einen solchen Beweis vor und zwar als Begründung des »Lehrsatzes«: »Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir«[3].

Zunächst ist ausdrücklich zu bemerken, daß *Kant* den Terminus »Dasein« zur Bezeichnung der Seinsart gebraucht, die in der vorliegenden Untersuchung »Vorhandenheit« genannt wird. »Bewußtsein meines Daseins« besagt für *Kant:* Bewußtsein meines Vorhandenseins im Sinne von *Descartes*. Der Terminus »Dasein« meint sowohl das Vorhandensein des Bewußtseins wie das Vorhandensein der Dinge.

Der Beweis für das »Dasein der Dinge außer mir« stützt sich darauf, daß zum Wesen der Zeit gleichursprünglich Wechsel und Beharrlichkeit gehören. Mein Vorhandensein, das heißt das im inneren Sinn gegebene Vorhandensein einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, ist vorhandener Wechsel. Zeitbestimmtheit aber setzt etwas beharrlich Vorhandenes voraus. Dieses aber kann nicht »in uns« sein, »weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann«[4]. Mit dem empirisch gesetzten vorhandenen

---

[1] Vgl. Kr. d. r. V., 2. A. [B] S. 274 ff., ferner die verbessernden Zusätze in der Vorrede zur 2. Aufl. S. XXXIX, Anmerkung; ebenso: Von den Paralogismen der reinen Vernunft, a. a. O. S. 399 ff., bes. S. 412.

[2] a. a. O. Vorrede, Anm.

[3] a. a. O. S. 275.

[4] a. a. O. S. 275.

Wechsel »in mir« ist daher notwendig empirisch mitgesetzt ein vorhandenes Beharrliches »außer mir«. Dieses Beharrliche ist die Bedingung der Möglichkeit des Vorhandenseins von Wechsel »in mir«. Die Erfahrung des in-der-Zeit-Seins von Vorstellungen setzt gleichursprünglich Wechselndes »in mir« und Beharrliches »außer mir«.

Der Beweis ist allerdings kein Kausalschluß und demnach nicht mit dessen Unzuträglichkeiten behaftet. *Kant* gibt gleichsam einen »ontologischen Beweis« aus der Idee eines zeitlich Seienden. Zunächst scheint es, als habe *Kant* den cartesischen Ansatz eines isoliert vorfindlichen Subjekts aufgegeben. Aber das ist nur Schein. Daß *Kant* überhaupt einen Beweis für das »Dasein der Dinge außer mir« fordert; zeigt schon, daß er den Fußpunkt der Problematik im Subjekt, bei dem »in mir«, nimmt. Der Beweis selbst wird denn auch im Ausgang vom empirisch gegebenen Wechsel *»in mir«* durchgeführt. Denn nur »in mir« ist die »Zeit«, die den Beweis trägt, erfahren. Sie gibt den Boden für den beweisenden Absprung in das »außer mir«. Überdies betont *Kant:* »Der problematische [Idealismus], der... nur das Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgibt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben«[1].

Aber selbst wenn der ontische Vorrang des isolierten Subjekts und der inneren Erfahrung aufgegeben wäre, bliebe ontologisch doch die Position *Descartes'* erhalten. Was *Kant* beweist – die Rechtmäßigkeit des Beweises und seiner Basis überhaupt einmal zugestanden –, ist das notwendige Zusammenvorhandensein von wechselndem und beharrlichem Seienden. Diese Gleichordnung zweier Vorhandener besagt aber noch nicht einmal das Zusammenvorhandensein von Subjekt und Objekt. Und selbst wenn das bewiesen wäre, bliebe noch immer das ontologisch Entscheidende verdeckt: die Grundverfassung des »Subjektes«, des Daseins, als In-der-Welt-sein. *Das Zusammenvorhandensein von Physischem und Psychischem ist ontisch und ontologisch völlig verschieden vom Phänomen des In-der-Welt-seins.*

Den Unterschied *und Zusammenhang* des »in mir« und »außer mir« setzt *Kant* – faktisch mit Recht, im Sinne seiner Beweistendenz aber zu Unrecht – voraus. Desgleichen ist nicht erwiesen, daß, was über das Zusammenvorhandensein von Wechselndem und Beharr-

---

[1] a. a. O. S. 275.

lichem am Leitfaden der Zeit ausgemacht wird, auch für den Zusammenhang des »in mir« und »außer mir« zutrifft. Wäre aber das im Beweis vorausgesetzte Ganze des Unterschieds und Zusammenhangs des »Innen« *und* »Außen« gesehen, wäre ontologisch begriffen, was mit dieser Voraussetzung vorausgesetzt ist, dann fiele die Möglichkeit in sich zusammen, den Beweis für das »Dasein der Dinge außer mir« für noch ausstehend und notwendig zu halten.

Der »Skandal der Philosophie« besteht nicht darin, daß dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern *darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden.* Dergleichen Erwartungen, Absichten und Forderungen erwachsen einer ontologisch unzureichenden Ansetzung *dessen, davon* unabhängig und »außerhalb« eine »Welt« als vorhandene bewiesen werden soll. Nicht die Beweise sind unzureichend, sondern die Seinsart des beweisenden und beweisheischenden Seienden ist *unter bestimmt.* Daher kann der Schein entstehen, es sei mit dem Nachweis des notwendigen Zusammenvorhandenseins zweier Vorhandener über das Dasein als In-der-Welt-sein etwas erwiesen oder auch nur beweisbar. Das recht verstandene Dasein widersetzt sich solchen Beweisen, weil es in seinem Sein je schon *ist,* was nachkommende Beweise ihm erst anzudemonstrieren für notwendig halten.

Wollte man aus der Unmöglichkeit von Beweisen für das Vorhandensein der Dinge außer uns schließen, dieses sei daher »bloß auf *Glauben* anzunehmen«[1], dann wäre die Verkehrung des Problems nicht überwunden. Die Vormeinung bliebe bestehen, im Grunde und idealerweise müßte ein Beweis geführt werden können. Mit der Beschränkung auf einen »Glauben an die Realität der Außenwelt« ist der unangemessene Problemansatz auch dann bejaht, wenn diesem Glauben ausdrücklich sein eigenes »Recht« zurückgegeben wird. Man macht grundsätzlich die Forderung eines Beweises mit, wenngleich versucht wird, ihr auf anderem Wege als dem eines stringenten Beweises zu genügen[2].

---

[1] a. a. O. Vorrede, Anm.

[2] Vgl. *W. Dilthey,* Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890). Ges. Sehr. V, 1, S. 90 ff.

Dilthey sagt gleich zu Beginn dieser Abhandlung unmißverständlich: »Denn soll es für den Menschen eine allgemeingültige Wahrheit geben, so muß, nach der zuerst von Descartes angegebenen Methode, das Denken sich einen Weg von den Tatsachen des Bewußtseins entgegen der äußeren Wirklichkeit bahnen«, a. a. O. S. 90.

Selbst wenn man sich darauf berufen wollte, das Subjekt müsse voraussetzen und setze unbewußt auch schon immer voraus, daß die »Außenwelt« vorhanden sei, bliebe die konstruktive Ansetzung eines isolierten Subjekts doch noch im Spiel. Das Phänomen des In-der-Welt-seins wäre damit ebensowenig getroffen wie mit dem Nachweis eines Zusammenvorhandenseins von Physischem und Psychischem. Das Dasein kommt mit dergleichen Voraussetzungen immer schon »zu spät«, weil es, sofern es als Seiendes diese Voraussetzung vollzieht – und anders ist sie nicht möglich –, *als Seiendes* je schon in einer Welt ist. »Früher« als jede daseinsmäßige Voraussetzung und Verhaltung ist das »Apriori« der Seinsverfassung in der Seinsart der Sorge.

Glauben an die Realität der »Außenwelt«, ob mit Recht oder Unrecht, *beweisen* dieser Realität, ob genügend oder ungenügend, sie *voraussetzen,* ob ausdrücklich oder nicht, dergleichen Versuche setzen, ihres eigenen Bodens nicht in voller Durchsichtigkeit mächtig, ein zunächst *weltloses* bzw. seiner Welt nicht sicheres Subjekt voraus, das sich im Grunde erst einer Welt versichern muß. Das In-einer-Weltsein wird dabei von Anfang an auf ein Auffassen, Vermeinen, Gewißsein und Glauben gestellt, eine Verhaltung, die selbst immer schon ein fundierter Modus des In-der-Welt-seins ist.

Das »Realitätsproblem« im Sinne der Frage, ob eine Außenwelt vorhanden und ob sie beweisbar sei, erweist sich als ein unmögliches, nicht weil es in der Konsequenz zu unaustragbaren Aporien führt, sondern weil das Seiende selbst, das in diesem Problem im Thema steht, eine solche Fragestellung gleichsam ablehnt. Zu beweisen ist nicht, daß und wie eine »Außenwelt« vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die »Außenwelt« zunächst »erkenntnistheoretisch« in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst zu beweisen. Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit. Wenn die Fragestellung in dieser ontologischen Orientierung »kritisch« ist, dann findet sie als zunächst und einzig gewiß Vorhandenes ein bloßes »Inneres«. Nach der Zertrümmerung des ursprünglichen Phänomens des In-der-Welt-seins wird auf dem Grunde des verbleibenden Restes, des isolierten Subjekts, die Zusammenfügung mit einer »Welt« durchgeführt.

Die Vielfältigkeit der Lösungsversuche des »Realitätsproblems«, die durch die Spielarten des Realismus und Idealismus und deren Vermittlungen ausgebildet wurden, können in der vorliegenden Untersuchung nicht weitläufig besprochen werden. So gewiß in allen ein

Kern echten Fragens zu finden sein wird, so verkehrt wäre es, wollte man die haltbare Lösung des Problems durch die Verrechnung des jeweils Richtigen gewinnen. Es bedarf vielmehr der grundsätzlichen Einsicht, daß die verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen nicht so sehr als erkenntnistheoretische fehlgehen, sondern auf Grund des Versäumnisses der existenzialen Analytik des Daseins überhaupt gar nicht erst den Boden für eine phänomenal gesicherte Problematik gewinnen. Dieser *Boden* ist auch nicht zu gewinnen durch nachträgliche phänomenologische Verbesserungen des Subjekts- und Bewußtseinsbegriffes. Dadurch ist nicht gewährleistet, daß die unangemessene *Fragestellung* nicht doch bestehen bleibt.

Mit dem Dasein als In-der-Welt-sein ist innerweltliches Seiendes je schon erschlossen. Diese existenzial-ontologische Aussage scheint mit der These des *Realismus* übereinzukommen, daß die Außenwelt real vorhanden sei. Sofern in der existenzialen Aussage das Vorhandensein von innerweltlichem Seienden nicht geleugnet wird, stimmt sie im Resultat – gleichsam doxographisch – mit der These des Realismus überein. Sie unterscheidet sich aber grundsätzlich von jedem Realismus dadurch, daß dieser die Realität der »Welt« für beweisbedürftig, aber zugleich auch für beweisbar hält. Beides ist in der existenzialen Aussage gerade negiert. Was diese aber völlig vom Realismus trennt, ist dessen ontologisches Unverständnis. Versucht er doch Realität ontisch durch reale Wirkungszusammenhänge zwischen Realem zu erklären.

Gegenüber dem Realismus hat der *Idealismus,* mag er im Resultat noch so entgegengesetzt und unhaltbar sein, einen grundsätzlichen Vorrang, falls er nicht als »psychologischer« Idealismus sich selbst mißversteht. Wenn der Idealismus betont, Sein und Realität sei nur »im Bewußtsein«, so kommt hier das Verständnis davon zum Ausdruck, daß Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann. Sofern nun aber ungeklärt bleibt, was dieses Seinsverständnis selbst ontologisch besagt, wie es möglich ist, und daß es zur Seinsverfassung des Daseins gehört, baut er die Interpretation der Realität ins Leere. Daß Sein nicht durch Seiendes erklärbar, und Realität nur im Seinsverständnis möglich ist, entbindet doch nicht davon, nach dem Sein des Bewußtseins, der res cogitans selbst zu fragen. In der Konsequenz der idealistischen These liegt die ontologische Analyse des Bewußtseins selbst als unumgängliche Voraufgabe vorgezeichnet. Nur weil Sein »im Bewußtsein« ist, das heißt verstehbar im Dasein, deshalb kann das Dasein auch Seinscharaktere wie Unabhängigkeit, »An-sich«, überhaupt Realität verstehen und zu Begriff bringen. Nur des-

halb ist »unabhängiges« Seiendes als innerweltlich Begegnendes umsichtig zugänglich.

Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, daß Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das »Transzendentale« ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik. Dann war *Aristoteles* nicht weniger Idealist als *Kant.* Bedeutet Idealismus die Rückführung alles Seienden auf ein Subjekt oder Bewußtsein, die sich nur dadurch auszeichnen, daß sie in ihrem Sein *unbestimmt* bleiben und höchstens negativ als »undinglich« charakterisiert werden, dann ist dieser Idealismus methodisch nicht weniger naiv als der grobschlächtigste Realismus.

Es bleibt noch die Möglichkeit, daß man die Realitätsproblematik *vor* jede »standpunktliche« Orientierung legt mit der These: jedes Subjekt ist, was es ist, nur für ein Objekt und umgekehrt. In diesem formalen Ansatz bleiben aber die Glieder der Korrelation ebenso wie diese selbst ontologisch unbestimmt. Im Grunde aber wird doch das Ganze der Korrelation notwendig als »irgendwie« *seiend,* also im Hinblick auf eine bestimmte Idee von Sein gedacht. Ist freilich zuvor der existenzial-ontologische Boden gesichert, mit dem Aufweis des In-der-Welt-seins, dann läßt sich nachträglich die genannte Korrelation als formalisierte, ontologisch indifferente Beziehung erkennen.

Die Diskussion der unausgesprochenen Voraussetzungen der nur »erkenntnistheoretischen« Lösungsversuche des Realitätsproblems zeigt, daß es in die existenziale Analytik des Daseins als ontologisches Problem zurückgenommen werden muß[1].

---

[1] Neuerdings hat *Nicolai Hartmann* nach dem Vorgang von *Scheler* die These vom Erkennen als »Seinsverhältnis« seiner ontologisch orientierten Erkenntnistheorie zugrundegelegt. Vgl. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 2. ergänzte Aufl. 1925. – *Scheler* wie *Hartmann* verkennen aber in gleicher Weise bei aller Verschiedenheit ihrer phänomenologischen Ausgangsbasis, daß die »Ontologie« in ihrer überlieferten Grundorientierung gegenüber dem Dasein versagt, und daß gerade das im Erkennen beschlossene »Seinsverhältnis« (vgl. oben S. 59 ff.) zu ihrer *grundsätzlichen* Revision und nicht nur kritischen Ausbesserung zwingt. Die Unterschätzung der unausgesprochenen Auswirkungsweite einer ontologisch ungeklärten Ansetzung des Seinsverhältnisses drängt *Hartmann* in einen »kritischen Realismus«, der im Grunde dem Niveau der von ihm exponierten Problematik völlig fremd ist. Zu *Hartmanns* Auffassung der Ontologie vgl. »Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?« in der Festschrift für Paul Natorp 1924. S. 124 ff.

b) Realität als ontologisches Problem

Wenn der Titel Realität das Sein des innerweltlich vorhandenen Seienden (res) meint – und nichts anderes wird darunter verstanden –, dann bedeutet das für die Analyse dieses Seinsmodus: *innerweltliches* Seiendes ist ontologisch nur zu begreifen, wenn das Phänomen der Innerweltlichkeit geklärt ist. Diese aber gründet im Phänomen der *Welt,* die ihrerseits als wesenhaftes Strukturmoment des In-der-Welt-seins zur Grundverfassung des Daseins gehört. Das In-der-Welt-sein wiederum ist ontologisch verklammert in der Strukturganzheit des Seins des Daseins, als welche die Sorge charakterisiert wurde. Damit aber sind die Fundamente und Horizonte gekennzeichnet, deren Klärung erst die Analyse von Realität ermöglicht. In diesem Zusammenhang wird auch erst der Charakter des An-sich ontologisch verständlich. Aus der Orientierung an diesem Problemzusammenhang wurde in den früheren Analysen das Sein des innerweltlichen Seienden interpretiert[1].

Zwar kann in gewissen Grenzen schon eine phänomenologische Charakteristik der Realität des Realen gegeben werden ohne die ausdrückliche existenzial-ontologische Basis. Das hat *Dtlthey* in der oben genannten Abhandlung versucht. Reales wird in Impuls und Wille erfahren. Realität ist *Widerstand,* genauer Widerständigkeit. Die analytische Herausarbeitung des Widerstandsphänomens ist das Positive in der genannten Abhandlung und die beste konkrete Bewährung der Idee einer »beschreibenden und zergliedernden Psychologie«. Die rechte Auswirkung der Analyse des Widerstandsphänomens wird aber hintangehalten durch die erkenntnistheoretische Realitätsproblematik. Der »Satz von der Phänomenalität« läßt *Dilthey* nicht zu einer ontologischen Interpretation des Seins des Bewußtseins kommen. »Der Wille und seine Hemmung treten innerhalb desselben Bewußtseins auf«[2]. Die Seinsart des »Auftretens«, der Seinssinn des »innerhalb«, der Seinsbezug des Bewußtseins zum Realen selbst, all das bedarf der ontologischen Bestimmung. Daß sie ausbleibt, liegt letztlich daran, daß *Dilthey* das »Leben«, »hinter« das freilich nicht zurückzugehen ist, in ontologischer Indifferenz stehen ließ. Ontologische Interpretation des Daseins bedeutet jedoch nicht ontisches Zurückgehen auf

---

[1] Vgl. vor allem § 16, S. 72 ff.: Die am innerweltlichen Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt; § 18, S. 83 ff.: Bewandtnis und Bedeutsamkeit. Die Weltlichkeit der Welt; § 29, S. 134 ff.: Dasein als Befindlichkeit – Über das An-sich-sein des innerweltlichen Seienden vgl. S. 75 f.

[2] Vgl. Beiträge a. a. O. S. 134.

ein anderes Seiendes. Daß *Dilthey* erkenntnistheoretisch widerlegt wurde, kann nicht davon abhalten, das Positive seiner Analysen, was bei diesen Widerlegungen gerade unverstanden blieb, fruchtbar zu machen.

So hat denn neuerdings *Scheler* die Realitätsinterpretation *Diltheys* aufgenommen[1]. Er vertritt eine »voluntative Daseinstheorie«. Dasein wird hierbei im Kantischen Sinne als Vorhandensein verstanden. Das »Sein der Gegenstände ist nur in der Trieb- und Willensbezogenheit unmittelbar gegeben«. *Scheler* betont nicht nur wie *Dilthey,* daß Realität nie primär im Denken und Erfassen gegeben wird, er weist vor allem auch darauf hin, daß Erkennen selbst wiederum nicht Urteilen und daß das Wissen ein »Seinsverhältnis« ist.

Grundsätzlich gilt auch von dieser Theorie, was schon über die ontologische Unbestimmtheit der Fundamente bei *Dilthey* gesagt werden mußte. Die ontologische Fundamentalanalyse des »Lebens« kann auch nicht nachträglich als Unterbau eingeschoben werden. Sie trägt und bedingt die Analyse der Realität, die volle Explikation der Widerständigkeit und ihrer phänomenalen Voraussetzungen. Widerstand begegnet in einem Nicht-durchkommen, als Behinderung eines Durch-kommen-wollens. Mit diesem aber ist schon etwas erschlossen, worauf Trieb und Wille *aus sind.* Die ontische Unbestimmtheit dieses Woraufhin darf aber ontologisch nicht übersehen oder gar als Nichts gefaßt werden. Das Aussein auf..., das auf Widerstand stößt und einzig »stoßen« kann, ist selbst schon *bei* einer Bewandtnisganzheit. Deren Entdecktheit aber gründet in der Erschlossenheit des Verweisungsganzen der Bedeutsamkeit. *Widerstandserfahrung, das heißt strebensmäßiges Entdecken von Widerständigem, ist ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt.* Widerständigkeit charakterisiert das Sein des innerweltlich Seienden. Widerstandserfahrungen bestimmen faktisch nur die Weite und Richtung des Entdeckens des innerweltlich begegnenden Seienden. Ihre Summierung leitet nicht erst die Erschließung von Welt ein, sondern setzt sie voraus. Das »Wider« und »Gegen« sind in ihrer ontologischen Möglichkeit durch das erschlossene In-der-Welt-sein getragen.

---

[1] Vgl. Die Formen des Wissens und die Bildung. Vortrag 1925. Anm. 24 und 25. Anmerkung bei der Korrektur: *Scheler* hat jetzt in der soeben erschienenen Sammlung von Abhandlungen »Die Wissensformen und die Gesellschaft« 1926, seine längst angekündigte Untersuchung über »Erkenntnis und Arbeit« (S. 233 ff.) veröffentlicht. Abschnitt VI dieser Abhandlung (S. 455) bringt eine ausführlichere Darlegung der »voluntativen Daseinstheorie« im Zusammenhang mit einer Würdigung und Kritik *Diltheys.*

Widerstand wird auch nicht erfahren in einem für sich »auftretenden« Trieb oder Willen. Diese erweisen sich als Modifikationen der Sorge. Nur Seiendes dieser Seinsart vermag auf Widerständiges als Innerweltliches zu stoßen. Wenn sonach die Realität durch Widerständigkeit bestimmt wird, dann bleibt ein Doppeltes zu beachten: einmal ist damit nur *ein* Realitätscharakter unter anderen getroffen, sodann ist für Widerständigkeit notwendig schon erschlossene Welt vorausgesetzt. Widerstand charakterisiert die »Außenwelt« im Sinne des innerweltlichen Seienden, aber nie im Sinne der Welt. *»Realitätsbewußtsein« ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins.* Auf dieses existenziale Grundphänomen kommt notwendig alle »Außenweltsproblematik« zurück.

Sollte das »cogito sum« als Ausgang der existenzialen Analytik des Daseins dienen, dann bedarf es nicht nur der Umkehrung, sondern einer neuen ontologisch-phänomenalen Bewährung seines Gehalts. Die erste Aussage ist dann: »sum« und zwar in dem Sinne: ich-bin-in-einer-Welt. Als so Seiendes »bin ich« in der Seinsmöglichkeit zu verschiedenen Verhaltungen (cogitationes) als Weisen des Seins bei innerweltlichem Seienden. *Descartes* dagegen sagt: cogitationes sind vorhanden, darin ist ein ego mit vorhanden als weltlose res cogitans.

c) Realität und Sorge

Realität ist als ontologischer Titel auf innerweltliches Seiendes bezogen. Dient er zur Bezeichnung dieser Seinsart überhaupt, dann fungieren Zuhandenheit und Vorhandenheit als Modi der Realität. Läßt man aber diesem Wort seine überlieferte Bedeutung, dann meint es das Sein im Sinne der puren Dingvorhandenheit. Aber nicht jede Vorhandenheit ist Dingvorhandenheit. Die »Natur«, die uns »umfängt«, ist zwar innerweltliches Seiendes, zeigt aber weder die Seinsart des Zuhandenen noch des Vorhandenen in der Weise der »Naturdinglichkeit«. Wie immer dieses Sein der »Natur« interpretiert werden mag, *alle* Seinsmodi des innerweltlichen Seienden sind ontologisch in der Weltlichkeit der Welt und damit im Phänomen des In-der-Welt-seins fundiert. Daraus entspringt die Einsicht: Realität hat weder innerhalb der Seinsmodi des innerweltlichen Seienden einen Vorrang, noch kann gar diese Seinsart so etwas wie Welt und Dasein ontologisch angemessen charakterisieren.

Realität ist in der Ordnung der ontologischen Fundierungszusammenhänge und der möglichen kategorialen und existenzialen Ausweisung *auf das Phänomen der Sorge zurückverwiesen.* Daß Realität

ontologisch im Sein des Daseins gründet, kann nicht bedeuten, daß Reales nur sein könnte als das, was es an ihm selbst ist, wenn und solange Dasein existiert.

Allerdings nur solange Dasein *ist,* das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, »gibt es« Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann »ist« auch nicht »Unabhängigkeit« und »ist« auch nicht »An-sich«. Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar. Dann ist auch innerweltliches Seiendes weder entdeckbar, noch kann es in Verborgenheit liegen. *Dann* kann weder gesagt werden, daß Seiendes sei, noch daß es nicht sei. Es kann *jetzt* wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis von Vorhandenheit, gesagt werden, daß *dann* Seiendes noch weiterhin sein wird.

Die gekennzeichnete Abhängigkeit des Seins, nicht des Seienden, von Seinsverständnis, das heißt die Abhängigkeit der Realität, nicht des Realen, von der Sorge, sichert die weitere Analytik des Daseins vor einer unkritischen, aber immer wieder sich eindrängenden Interpretation des Daseins am Leitfaden der Idee von Realität. Erst die Orientierung an der ontologisch *positiv* interpretierten Existenzialität gibt die Gewähr, daß nicht doch im faktischen Gang der Analyse des »Bewußtseins«, des »Lebens« irgendein wenngleich indifferenter Sinn von Realität zugrundegelegt wird.

Daß Seiendes von der Seinsart des Daseins nicht aus Realität und Substanzialität begriffen werden kann, haben wir durch die These ausgedrückt: *die Substanz des Menschen ist die Existenz.* Die Interpretation der Existenzialität als Sorge und die Abgrenzung dieser gegen Realität bedeuten jedoch nicht das Ende der existenzialen Analytik, sondern lassen nur die Problemverschlingungen in der Frage nach dem Sein und seinen möglichen Modi und nach dem Sinn solcher Modifikationen schärfer heraustreten: nur wenn Seinsverständnis *ist,* wird Seiendes als Seiendes zugänglich; nur wenn Seiendes ist von der Seinsart des Daseins, ist Seinsverständnis als Seiendes möglich.

§ 44. Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit

Die Philosophie hat von altersher Wahrheit mit Sein zusammengestellt. Die erste Entdeckung des Seins des Seienden durch *Parmenides* »identifiziert« das Sein mit dem vernehmenden Verstehen von Sein: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι[1]. *Aristoteles* betont in seinem Aufriß der Entdeckungsgeschichte der ἀρχαί[2], die Philosophen vor

[1] *Diels*, Fragm. 5

[2] Met. A.

ihm seien, durch »die Sachen selbst« geführt, zum Weiterfragen gezwungen worden: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηάγκαδε ζητεῖν[1]. Dieselbe Tatsache kennzeichnet er auch durch die Worte: ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις[2], er (Parmenides) war gezwungen, dem zu folgen, was sich an ihm selbst zeigte. An anderer Stelle wird gesagt: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι[3], von der »Wahrheit« selbst gezwungen, forschten sie. *Aristoteles* bezeichnet dieses Forschen als φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας[4], »philosophieren« über die »Wahrheit«, oder auch ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας[5], aufweisendes Sehenlassen mit Rücksicht auf und im Umkreis der »Wahrheit«. Philosophie selbst wird bestimmt als ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας[6], Wissenschaft von der »Wahrheit«. Zugleich aber ist sie charakterisiert als eine ἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ᾗ ὄν[7], als Wissenschaft, die das Seiende betrachtet als Seiendes, das heißt hinsichtlich seines Seins.

Was bedeutet hier »forschen über die ›Wahrheit‹«, Wissenschaft von der »Wahrheit«? Wird in diesem Forschen die »Wahrheit« zum Thema gemacht im Sinne einer Erkenntnis- oder Urteilstheorie? Offenbar nicht, denn »Wahrheit« bedeutet dasselbe wie »Sache«, »Sichselbstzeigendes«. Was bedeutet dann aber der Ausdruck »Wahrheit«, wenn er terminologisch als »Seiendes« und »Sein« gebraucht werden kann?

Wenn *Wahrheit* aber mit Recht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit *Sein* steht, dann rückt das Wahrheitsphänomen in den Umkreis der fundamentalontologischen Problematik. Muß dann aber dieses Phänomen nicht auch schon innerhalb der vorbereitenden Fundamentalanalyse, der Analytik des Daseins, begegnen? In welchem ontisch-ontologischen Zusammenhang steht »Wahrheit« mit dem Dasein und dessen ontischer Bestimmtheit, die wir Seinsverständnis nennen? Läßt sich aus diesem der Grund aufzeigen, warum Sein notwendig mit Wahrheit und diese mit jenem zusammengeht?

Diesen Fragen ist nicht auszuweisen. Weil Sein in der Tat mit Wahrheit »zusammengeht«, hat das Wahrheitsphänomen denn auch schon im Thema der früheren Analysen gestanden, wenngleich nicht ausdrücklich unter diesem Titel. Nunmehr gilt es, mit Rücksicht auf die Zuspitzung des Seinsproblems das Wahrheitsphänomen ausdrücklich zu umgrenzen und die darin beschlossenen Probleme zu fixieren.

---

[1] a. a. O. 984a 18 sq.
[2] a. a. O. 986b 31.
[3] a. a. O. 984b 10.
[4] a. a. O. 983 b 2, vgl. 988 a 20.
[5] a. a. O. α 1, 993 b 17.
[6] a. a. O. 993 b 20.
[7] a. a. O. Γ 1, 1003 a 21.

Hierbei soll das früher Auseinandergelegte nicht lediglich zusammengefaßt werden. Die Untersuchung nimmt einen neuen Ansatz.

Die Analyse geht vom *traditionellen Wahrheitsbegriff* aus und versucht dessen ontologische Fundamente freizulegen (a). Aus diesen Fundamenten her wird das *ursprüngliche* Phänomen der Wahrheit sichtbar. Von ihm aus läßt sich die *Abkünftigkeit* des traditionellen Wahrheitsbegriffes aufzeigen (b). Die Untersuchung macht deutlich, daß zur Frage nach dem »Wesen« der Wahrheit notwendig mitgehört die nach der *Seinsart* der Wahrheit. In eins damit geht die Aufklärung des ontologischen Sinnes der Rede, daß »es Wahrheit gibt«, und der Art der Notwendigkeit, mit der »wir voraussetzen müssen«, daß es Wahrheit »gibt« (c).

a) Der traditionelle Wahrheitsbegriff und seine ontologischen Fundamente

Drei Thesen charakterisieren die traditionelle Auffassung des Wesens der Wahrheit und die Meinung über ihre erstmalige Definition: 1. Der »Ort« der Wahrheit ist die Aussage (das Urteil). 2. Das Wesen der Wahrheit liegt in der »Übereinstimmung« des Urteils mit seinem Gegenstand. 3. *Aristoteles,* der Vater der Logik, hat sowohl die Wahrheit dem Urteil als ihrem ursprünglichen Ort zugewiesen, er hat auch die Definition der Wahrheit als »Übereinstimmung« in Gang gebracht.

Eine Geschichte des Wahrheitsbegriffes, die nur auf dem Boden einer Geschichte der Ontologie dargestellt werden könnte, ist hier nicht beabsichtigt. Einige charakteristische Hinweise auf Bekanntes sollen die analytischen Erörterungen einleiten.

Aristoteles sagt: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμιώματα[1], die »Erlebnisse« der Seele, die νοήματα (»Vorstellungen«), sind Angleichungen an die Dinge. Diese Aussage, die keineswegs als ausdrückliche Wesensdefinition der Wahrheit vorgelegt ist, wurde mit die Veranlassung für die Ausbildung der späteren Formulierung des Wesens der Wahrheit als adaequatio intellectus et rei. *Thomas v. Aquin*[2], der für die Definition auf *Avicenna* verweist, der sie seinerseits aus *Isaak Israelis* »Buch der Definitionen« (10. Jahrhundert) übernommen hat, gebraucht für adaequatio (Angleichung) auch die Termini correspondentia (Entsprechung) und convenientia (Übereinkunft).

[1] de interpr. 1, 16 a 6.

[2] Vgl. Quaest. disp. de veritate qu. I, art 1.

Die neukantianische Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts hat diese Wahrheitsdefinition vielfach als Ausdruck eines methodisch zurückgebliebenen naiven Realismus gekennzeichnet und sie für unvereinbar erklärt mit einer Fragestellung, die durch die »kopernikanische Wendung« *Kants* hindurchgegangen sei. Man übersieht dabei, worauf *Brentano* schon aufmerksam gemacht hat, daß auch *Kant* an diesem Wahrheitsbegriff festhält, so sehr, daß er ihn gar nicht erst zur Erörterung stellt: »Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte..., ist diese: *Was ist Wahrheit?* Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt...«[1]

»Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte.«[2] Und in der Einleitung zur transzendentalen Dialektik sagt *Kant:* »Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird.«[3]

Die Charakteristik der Wahrheit als »Übereinstimmung«, adaequatio, ὁμοίωσις ist zwar sehr allgemein und leer. Sie wird aber doch irgendein Recht haben, wenn sie, unbeschadet der verschiedenartigsten Interpretationen der Erkenntnis, die doch dieses auszeichnende Prädikat trägt, sich durchhält. Wir fragen jetzt nach den Fundamenten dieser »Beziehung«. *Was ist in dem Beziehungsganzen – adaequatio intellectus et rei – unausdrücklich mitgesetzt? Welchen ontologischen Charakter hat das Mitgesetzte selbst?*

Was meint überhaupt der Terminus »Übereinstimmung«? Übereinstimmung von etwas mit etwas hat den formalen Charakter der Beziehung von etwas zu etwas. Jede Übereinstimmung und somit auch »Wahrheit« ist eine Beziehung. Aber nicht jede Beziehung ist Übereinstimmung. Ein Zeichen zeigt *auf* das Gezeigte. Das Zeigen ist eine Beziehung, aber keine Übereinstimmung von Zeichen und Gezeigtem. Offenbar meint jedoch auch nicht jede Übereinstimmung so etwas wie die in der Wahrheitsdefinition fixierte convenientia. Die Zahl 6 stimmt überein mit 16 - 10. Die Zahlen stimmen überein, sie

---

[1] Kritik d. r. V. 2.A. (B) S. 82.

[2] a. a. O S. 83.

[3] a. a. O. S. 350.

sind gleich im Hinblick auf das Wieviel. Gleichheit ist *eine* Weise der Übereinstimmung. Zu dieser gehört strukturmäßig so etwas wie ein »Hinblick auf«. Was ist das, im Hinblick worauf das in der adaequatio Bezogene übereinstimmt? Bei der Klärung der »Wahrheitsbeziehung« muß die Eigentümlichkeit der Beziehungsglieder mitbeachtet werden. Im Hinblick worauf stimmen intellectus und res überein? Geben sie ihrer Seinsart und ihrem Wesensgehalt nach überhaupt etwas her, im Hinblick darauf sie übereinstimmen können? Wenn Gleichheit auf Grund der fehlenden Gleichartigkeit beider unmöglich ist, sind beide (intellectus und res) dann vielleicht ähnlich? Aber Erkenntnis soll doch die Sache *so* »geben«, *wie* sie ist. Die »Übereinstimmung« hat den Relationscharakter: »So – Wie«. In welcher Weise ist diese Beziehung als Beziehung zwischen intellectus und res möglich? Aus diesen Fragen wird deutlich: für die Aufklärung der Wahrheitsstruktur genügt es nicht, dieses Beziehungsganze einfach vorauszusetzen, sondern es muß in den Seinszusammenhang zurückgefragt werden, der dieses Ganze als solches trägt.

Bedarf es jedoch hierzu der Aufrollung der »erkenntnistheoretischen« Problematik hinsichtlich der Subjekt-Objekt-Beziehung, oder kann sich die Analyse auf die Interpretation des »immanenten Wahrheitsbewußtseins« beschränken, also »innerhalb der Sphäre« des Subjekts bleiben? Wahr ist nach der allgemeinen Meinung die Erkenntnis. Erkenntnis aber ist Urteilen. Am Urteil muß unterschieden werden: das Urteilen als *realer* psychischer Vorgang und das Geurteilte als *idealer* Gehalt. Von diesem wird gesagt, es sei »wahr«. Der reale psychische Vorgang dagegen ist vorhanden oder nicht. Der ideale Urteilsgehalt steht demnach in der Übereinstimmungsbeziehung. Diese betrifft sonach einen Zusammenhang zwischen idealem Urteilsgehalt und dem realen Ding als dem, *worüber* geurteilt wird. Ist das Übereinstimmen seiner Seinsart nach real oder ideal oder keines von beiden? *Wie soll die Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenem ontologisch gefaßt werden?* Sie besteht doch und besteht in faktischen Urteilen nicht nur zwischen Urteilsgehalt und realem Objekt, sondern zugleich zwischen idealem Gehalt und realem Urteilsvollzug; und hier offenbar noch »inniger«?

Oder darf nach dem ontologischen Sinn der Beziehung zwischen Realem und Idealem (der μέθεξις) nicht gefragt werden? Die Beziehung soll doch *bestehen.* Was besagt ontologisch Bestand?

Was soll die Rechtmäßigkeit dieser Frage verwehren? Ist es Zufall, daß dieses Problem seit mehr denn zwei Jahrtausenden nicht von der

Stelle kommt? Liegt die Verkehrung der Frage schon im Ansatz, in der ontologisch ungeklärten Trennung des Realen und Idealen?

Und ist mit Rücksicht auf das »wirkliche« Urteilen des Geurteilten die Trennung von realem Vollzug und idealem Gehalt überhaupt unberechtigt? Wird die Wirklichkeit des Erkennens und Urteilens nicht in zwei Seinsweisen und »Schichten« auseinandergebrochen, deren Zusammenstückung die Seinsart des Erkennens nie trifft? Hat der Psychologismus darin nicht recht, daß er sich gegen diese Trennung sperrt, wenngleich er selbst die Seinsart des Denkens des Gedachten ontologisch weder aufklärt, noch auch nur als Problem kennt?

In der Frage nach der Seinsart der adaequatio bringt der Rückgang auf die Scheidung von Urteilsvollzug und Urteilsgehalt die Erörterung nicht vorwärts, sondern macht nur deutlich, daß die Aufklärung der Seinsart des Erkennens selbst unumgänglich wird. Die hierzu notwendige Analyse muß versuchen, zugleich das Phänomen der Wahrheit, das die Erkenntnis charakterisiert, in den Blick zu bringen. Wann wird im Erkennen selbst die Wahrheit phänomenal ausdrücklich? Dann, wenn sich das Erkennen *als wahres* ausweist. Die Selbstausweisung sichert ihm seine Wahrheit. Im phänomenalen Zusammenhang der Ausweisung muß demnach die Übereinstimmungsbeziehung sichtbar werden.

Es vollziehe Jemand mit dem Rücken gegen die Wand gekehrt die wahre Aussage: »Das Bild an der Wand hängt schief.« Diese Aussage weist sich dadurch aus, daß der Aussagende sich umwendend das schiefhängende Bild an der Wand wahrnimmt. Was wird in dieser Ausweisung ausgewiesen? Welches ist der Sinn der Bewährung der Aussage? Wird etwa eine Übereinstimmung der »Erkenntnis« bzw. des »Erkannten« mit dem Ding an der Wand festgestellt? Ja und nein, je nachdem phänomenal angemessen interpretiert wird, was der Ausdruck »das Erkannte« besagt. Worauf ist der Aussagende, wenn er – das Bild nicht wahrnehmend sondern »nur vorstellend« – urteilt, bezogen? Etwa auf »Vorstellungen«? Gewiß nicht, wenn Vorstellung hier bedeuten soll: Vorstellen als psychischer Vorgang. Er ist auch nicht auf Vorstellungen bezogen im Sinn des Vorgestellten, sofern damit gemeint wird ein »Bild« von dem realen Ding an der Wand. Vielmehr ist das »nur vorstellende« Aussagen seinem eigensten Sinne nach bezogen auf das reale Bild an der Wand. Dieses ist gemeint und nichts anderes. Jede Interpretation, die hier irgend etwas anderes einschiebt, das im nur vorstellenden Aussagen soll gemeint

sein, verfälscht den phänomenalen Tatbestand dessen, worüber ausgesagt wird. Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst. Und was wird durch die Wahrnehmung ausgewiesen? Nichts anderes als *daß* es das Seiende selbst *ist,* das in der Aussage gemeint war. Zur Bewährung kommt, daß das aussagende Sein zum Ausgesagten ein Aufzeigen des Seienden ist, *daß* es das Seiende, zu dem es ist, *entdeckt.* Ausgewiesen wird das Entdeckend-sein der Aussage. Dabei bleibt das Erkennen im Ausweisungsvollzug einzig auf das Seiende selbst bezogen. An diesem selbst spielt sich gleichsam die Bewährung ab. Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich *so, wie* es an ihm selbst ist, das heißt, daß *es* in Selbigkeit so ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird. Es werden nicht Vorstellungen verglichen, weder unter sich, noch in *Beziehung* auf das reale Ding. Zur Ausweisung steht nicht eine Übereinstimmung von Erkennen und Gegenstand oder gar von Psychischem und Physischem, aber auch nicht eine solche zwischen »Bewußtseinsinhalten« unter sich. Zur Ausweisung steht einzig das Entdeckt-sein des Seienden selbst, *es* im Wie seiner Entdecktheit. Diese bewährt sich darin, daß sich das Ausgesagte, das ist das Seiende selbst, *als dasselbe* zeigt. *Bewährung* bedeutet: *sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*[1]. Die Bewährung vollzieht sich auf dem Grunde eines Sichzeigens des Seienden. Das ist nur so möglich, daß das aussagende und sich bewährende Erkennen seinem ontologischen Sinne nach ein *entdeckendes Sein zum* realen Seienden selbst ist.

Die Aussage *ist wahr,* bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie »läßt sehen« (ἀπόφανσις) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muß verstanden werden als *entdeckend-sein.* Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegen-

[1] Zur Idee der Ausweisung als »Identifizierung« vgl. *Husserl,* Log. Unters. 2. A. Bd. II, 2. Teil, VI. Untersuchung. Über »Evidenz und Wahrheit« ebd. § 36-39, S. 115 ff. Die üblichen Darstellungen der *phänomenologischen* Wahrheitstheorie beschränken sich auf das, was in den *kritischen* Prolegomena (Bd. 1) gesagt ist und vermerken den Zusammenhang mit der Satzlehre *Bolzanos.* Die *positiven* phänomenologischen Interpretationen dagegen, die von *Bolzanos* Theorie grundverschieden sind, läßt man auf sich beruhen. Der Einzige, der außerhalb der phänomenologischen Forschung die genannten Untersuchungen positiv aufnahm, war *E. Lask,* dessen »Logik der Philosophie« (1911) ebenso stark von der VI. Unters. (Über sinnliche und kategoriale Anschauungen S. 128 ff.) bestimmt ist, wie seine »Lehre vom Urteil« (1912) durch die genannten Abschnitte über Evidenz und Wahrheit.

stand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt).

Das Wahrsein als Entdeckend-sein ist wiederum ontologisch nur möglich auf dem Grunde des In-der-Welt-seins. Dieses Phänomen, in dem wir eine Grundverfassung des Daseins erkannten, ist das *Fundament* des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit. Dieses soll jetzt noch eindringlicher verfolgt werden.

b) Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit und die Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes

Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend-sein. Ist das aber nicht eine höchst willkürliche Definition der Wahrheit? Mit so gewaltsamen Begriffsbestimmungen mag es gelingen, die Idee der Übereinstimmung aus dem Wahrheitsbegriff auszuschalten. Muß dieser zweifelhafte Gewinn nicht damit bezahlt werden, daß die alte »gute« Tradition in die Nichtigkeit gestoßen ist? Allein die scheinbar *willkürliche* Definition enthält nur die *notwendige* Interpretation dessen, was die älteste Tradition der antiken Philosophie ursprünglich ahnte und vor-phänomenologisch auch verstand. Das Wahrsein des λόγος als ἀπόφανσις ist das ἀληθεύειν in der Weise des ἀποφαίνεσθαι: Seiendes – aus der Verborgenheit herausnehmend – in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen. Die ἀλήθεια, die von *Aristoteles* nach den oben angeführten Stellen mit πρᾶγμα, φαινόμενα gleichgesetzt wird, bedeutet die »Sachen selbst«, das, was sich zeigt, *das Seiende im Wie seiner Entdecktheit*. Und ist es Zufall, daß in einem der Fragmente des *Heraklit*[1], den *ältesten* philosophischen Lehrstücken, die *ausdrücklich* vom λόγος handeln, das herausgestellte Phänomen der Wahrheit im Sinne der Entdecktheit (Unverborgenheit) durchblickt? Dem λόγος und dem, der ihn sagt und versteht, werden die Unverständigen entgegengestellt. Der λόγος ist φράζων ὅκως ἔχει, er sagt, wie das Seiende sich verhält. Den Unverständigen dagegen λανθάνει, bleibt in Verborgenheit, was sie tun; ἐπιλανθάνονται, sie vergessen, das heißt, es sinkt ihnen wieder in die Verborgenheit zurück. Also gehört zum λόγος die Unverborgenheit, ἀ-λήθεια. Die Übersetzung durch das Wort »Wahrheit« und erst recht die theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von ἀλήθεια »selbstverständlich« zugrunde legten.

[1] Vgl. *Diels,* Fragmente der Vorsokratiker, Heraklit Fr. 1.

Die Beiziehung solcher Belege muß sich vor hemmungsloser Wortmystik hüten; gleichwohl ist es am Ende das Geschäft der Philosophie, die *Kraft der elementarsten Worte,* in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, daß sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden, die ihrerseits als Quelle für Scheinprobleme fungiert.

Was früher[1] gleichsam in dogmatischer Interpretation über λόγος und ἀλήθεια dargelegt wurde, hat jetzt seine phänomenale Ausweisung erhalten. Die vorgelegte »Definition« der Wahrheit ist kein *Abschütteln* der Tradition, sondern die ursprüngliche *Aneignung:* das um so mehr dann, wenn der Nachweis gelingt, daß und wie die Theorie auf dem Grunde des ursprünglichen Wahrheitsphänomens zur Idee der Übereinstimmung kommen mußte.

Die »Definition« der Wahrheit als Entdecktheit und Entdeckendsein ist auch keine bloße Worterklärung, sondern sie erwächst aus der Analyse der Verhaltungen des Daseins, die wir zunächst »wahre« zu nennen pflegen.

Wahrsein als entdeckend-sein ist eine Seinsweise des Daseins. Was dieses Entdecken selbst möglich macht, muß notwendig in einem noch ursprünglicheren Sinne »wahr« genannt werden. *Die existenzial-ontologischen Fundamente des Entdeckern selbst zeigen erst das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit.*

Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins. Das umsichtige oder auch das verweilend hinsehende Besorgen entdecken innerweltliches Seiendes. Dieses wird das Entdeckte. Es ist »wahr« in einem zweiten Sinne. Primär »wahr«, das heißt entdeckend ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht entdeckend-sein (Entdeckung), sondern entdeckt-sein (Entdecktheit).

Durch die frühere Analyse der Weltlichkeit der Welt und des innerweltlichen Seienden wurde aber gezeigt: die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden *gründet* in der Erschlossenheit der Welt. Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da *ist.* Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst. Die Struktur der Sorge als *Sichvorweg* – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlichem Seienden birgt in sich Erschlossenheit des Daseins. *Mit* und *durch* sie ist Entdecktheit, daher wird erst mit der *Erschlossenheit* des Daseins das *ursprünglichste* Phä-

[1] Vgl. S. 32 ff.

nomen der Wahrheit erreicht. Was früher hinsichtlich der existenzialen Konstitution des Da[1] und bezüglich des alltäglichen Seins des Da[2] aufgezeigt wurde, betraf nichts anderes als das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit. Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit *ist,* als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft »wahr«. *Dasein ist »in der Wahrheit«*. Diese Aussage hat ontologischen Sinn. Sie meint nicht, daß das Dasein ontisch immer oder auch nur je »in alle Wahrheit« eingeführt sei, sondern daß zu seiner existenzialen Verfassung Erschlossenheit seines eigensten Seins gehört.

Unter Aufnahme des früher Gewonnenen kann der volle existenziale Sinn des Satzes »Dasein ist in der Wahrheit« durch folgende Bestimmungen wiedergegeben werden:

1. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört wesenhaft *Erschlossenheit überhaupt.* Sie umgreift das Ganze der Seinsstruktur, die durch das Phänomen der Sorge explizit geworden ist. Zu dieser gehört nicht nur In-der-Welt-sein, sondern Sein bei innerweltlichem Seienden. Mit dem Sein des Daseins und seiner Erschlossenheit ist gleichursprünglich Entdecktheit des innerweltlichen Seienden.

2. Zur Seinsverfassung des Daseins und zwar als Konstitutivum seiner Erschlossenheit gehört die *Geworfenheit.* In ihr enthüllt sich, daß Dasein je schon als meines und dieses in einer bestimmten Welt und bei einem bestimmten Umkreis von bestimmten innerweltlichen Seienden ist. Die Erschlossenheit ist wesenhaft faktische.

3. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört der *Entwurf:* das erschließende Sein zu seinem Seinkönnen. Dasein *kann sich* als verstehendes aus der »Welt« und den Anderen her verstehen oder aus seinem eigensten Seinkönnen. Die letztgenannte Möglichkeit besagt: das Dasein erschließt sich ihm selbst im eigensten und als eigenstes Seinkönnen. Diese *eigentliche* Erschlossenheit zeigt das Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit. Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die *Wahrheit der Existenz.* Sie erhält erst im Zusammenhang einer Analyse der Eigentlichkeit des Daseins ihre existenzial-ontologische Bestimmtheit.

4. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört das *Verfallen.* Zunächst und zumeist ist das Dasein an seine »Welt« verloren. Das Ver-

---

[1] Vgl. S. 134 ff.
[2] Vgl. S. 166 ff.

stehen, als Entwurf auf die Seinsmöglichkeiten, hat sich dahin verlegt. Das Aufgehen im Man bedeutet die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit. Das Entdeckte und Erschlossene steht im Modus der Verstelltheit und Verschlossenheit durch das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit. Das Sein zum Seienden ist nicht ausgelöscht, aber entwurzelt. Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt; es zeigt sich – aber im Modus des Scheins. Imgleichen sinkt das vordem Entdeckte wieder in die Verstelltheit und Verborgenheit zurück. *Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der »Unwahrheit«*. Dieser Titel ist hier ebenso wie der Ausdruck »Verfallen« ontologisch gebraucht. Jede ontisch negative »Wertung« ist bei seinem existenzial-analytischen Gebrauch fernzuhalten. Zur *Faktizität* des Daseins gehören Verschlossenheit und Verdecktheit. Der volle existenzial-ontologische Sinn des Satzes: »Dasein ist in der Wahrheit« sagt gleichursprünglich mit: »Dasein ist in der Unwahrheit«. Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen; und sofern mit dem Dasein je schon innerweltliches Seiendes entdeckt ist, ist dergleichen Seiendes als mögliches innerweltlich Begegnendes verdeckt (verborgen) oder verstellt.

Daher muß das Dasein wesenhaft das auch schon Entdeckte *gegen* den Schein und die Verstellung sich ausdrücklich zueignen und sich der Entdecktheit immer wieder versichern. Erst recht vollzieht sich alle Neuentdeckung nicht auf der Basis völliger Verborgenheit, sondern im Ausgang von der Entdecktheit im Modus des Scheins. Seiendes sieht so aus wie..., das heißt, es ist in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch verstellt.

Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein *Raub*. Ist es Zufall, daß die Griechen sich über das Wesen der Wahrheit in einem *privativen* Ausdruck (ἀ-λήθεια) aussprechen? Kündigt sich in solchem Sichaussprechen des Daseins nicht ein ursprüngliches Seinsverständnis seiner selbst an, das wenngleich nur vorontologische Verstehen dessen, daß In-der-Unwahrheit-sein eine wesenhafte Bestimmung des In-der-Welt-seins ausmacht?

Daß die Göttin der Wahrheit, die den *Parmenides* führt, ihn vor beide Wege stellt, den des Entdeckens und den des Verbergens, bedeutet nichts anderes als: das Dasein ist je schon in der Wahrheit und Unwahrheit. Der Weg des Entdeckens wird nur gewonnen im κρίνειν

λόγῳ, im verstehenden Unterscheiden beider und Sichentscheiden für den einen[1].

Die existenzial-ontologische Bedingung dafür, daß das In-der-Welt-sein durch »Wahrheit« und »Unwahrheit« bestimmt ist, liegt in *der* Seinsverfassung des Daseins, die wir als den *geworfenen Entwurf* kennzeichneten. Sie ist ein Konstitutivum der Struktur der Sorge.

Die existenzial-ontologische Interpretation des Phänomens der Wahrheit hat ergeben: 1. Wahrheit im ursprünglichsten Sinne ist die Erschlossenheit des Daseins, zu der die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden gehört. 2. Das Dasein ist gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit.

Diese Sätze können innerhalb des Horizontes der traditionellen Interpretation des Wahrheitsphänomens erst dann voll einsichtig werden, wenn sich zeigen läßt: 1. Wahrheit, als Übereinstimmung verstanden, hat ihre Herkunft aus der Erschlossenheit und das auf dem Wege einer bestimmten Modifizierung. 2. Die Seinsart der Erschlossenheit selbst führt dazu, daß zunächst ihre abkünftige Modifikation in den Blick kommt und die theoretische Explikation der Wahrheitsstruktur leitet.

Die Aussage und ihre Struktur, das apophantische Als, sind in der Auslegung und deren Struktur, dem hermeneutischen Als, und weiterhin im Verstehen, der Erschlossenheit des Daseins, fundiert. Wahrheit aber gilt als auszeichnende Bestimmung der so abkünftigen Aussage. Demnach reichen die Wurzeln der Aussagewahrheit in die Erschlossenheit des Verstehens zurück[2]. Über diese Anzeige der Herkunft der Aussagewahrheit hinaus muß nun aber das Phänomen der *Übereinstimmung ausdrücklich* in seiner Abkünftigkeit aufgezeigt werden.

Das Sein bei innerweltlichem Seienden, das Besorgen, ist entdeckend. Zur Erschlossenheit des Daseins aber gehört wesenhaft die Rede[3]. Dasein spricht sich aus; *sich* – als entdeckendes Sein zu Seien-

---

1 *K. Reinhardt* hat, vgl. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie (1916), zum erstenmal das vielverhandelte Problem des Zusammenhangs der beiden Teile des parmenideischen Lehrgedichts begriffen und gelöst, obwohl er das ontologische Fundament für den Zusammenhang von ἀλήθεια und δόξα und seine Notwendigkeit nicht ausdrücklich aufweist.

2 Vgl. oben § 33, S. 154 ff. Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung.

3 Vgl. § 34, S. 160 ff.

dem. Und es spricht sich als solches über entdecktes Seiendes aus in der Aussage. Die Aussage teilt das Seiende im Wie seiner Entdecktheit mit. Das die Mitteilung vernehmende Dasein bringt sich selbst im Vernehmen in das entdeckende Sein zum besprochenen Seienden. Die ausgesprochene Aussage enthält in ihrem Worüber die Entdecktheit des Seienden. Diese ist im Ausgesprochenen verwahrt. Das Ausgesprochene wird gleichsam zu einem innerweltlich Zuhandenen, das aufgenommen und weitergesprochen werden kann. Auf Grund der Verwahrung der Entdecktheit hat das zuhandene Ausgesprochene an ihm selbst einen Bezug zum Seienden, worüber das Ausgesprochene jeweils Aussage ist. Entdecktheit ist je Entdecktheit von... Auch im Nachsprechen kommt das nachsprechende Dasein in ein Sein zum besprochenen Seienden selbst. Es ist aber und hält sich für enthoben einem ursprünglichen Nachvollzug des Entdeckens.

Das Dasein braucht sich nicht in »originärer« Erfahrung vor das Seiende selbst zu bringen und bleibt doch entsprechend in einem Sein zu diesem. Entdecktheit wird in weitem Ausmaße nicht durch je eigenes Entdecken, sondern durch Hörensagen des Gesagten zugeeignet. Das Aufgehen im Gesagten gehört zur Seinsart des Man. Das Ausgesprochene als solches übernimmt das Sein zu dem in der Aussage entdeckten Seienden. Soll dieses aber ausdrücklich hinsichtlich seiner Entdecktheit zugeeignet werden, dann besagt das: die Aussage soll als entdeckende ausgewiesen werden. Die ausgesprochene Aussage aber ist ein Zuhandenes, so zwar, daß es, als Entdecktheit verwahrendes, an ihm selbst einen Bezug hat zum entdeckten Seienden. Ausweisung ihres Entdeckend-seins besagt jetzt: Ausweisung des Bezugs der die Entdecktheit verwahrenden Aussage *zum* Seienden. Die Aussage ist ein Zuhandenes. Das Seiende, zu dem sie als entdeckende Bezug hat, ist innerweltlich Zuhandenes, bzw. Vorhandenes. Der Bezug selbst gibt sich so als vorhandener. Der Bezug aber liegt darin, daß die in der Aussage verwahrte Entdecktheit je Entdecktheit von ... ist. Das Urteil »enthält etwas, was von den Gegenständen gilt« *(Kant)*. Der Bezug erhält aber durch die Umschaltung seiner auf eine Beziehung zwischen Vorhandenen jetzt selbst Vorhandenheitscharakter. Entdecktheit von ... wird zur vorhandenen Gemäßheit eines Vorhandenen, der ausgesprochenen Aussage, *zu* Vorhandenem, dem besprochenen Seienden. Und wird die Gemäßheit nur mehr noch als Beziehung zwischen Vorhandenem gesehen, das heißt wird die Seinsart der Beziehungsglieder unterschiedslos als nur Vorhandenes verstanden, dann zeigt sich der Bezug als vorhandenes Übereinstimmen zweier Vorhandener.

Die Entdecktheit des Seienden rückt mit der Ausgesprochenheit der Aussage in die Seinsart des innerweltlich Zuhandenen. Sofern sich nun aber in ihr als Entdecktheit von... ein Bezug zu Vorhandenem durchhält, wird die Entdecktheit (Wahrheit) ihrerseits zu einer vorhandenen Beziehung zwischen Vorhandenen (intellectus und res).

Das in der Erschlossenheit des Daseins fundierte existenziale Phänomen der Entdecktheit wird zur vorhandenen, noch Bezugscharakter in sich bergenden Eigenschaft und als diese in eine vorhandene Beziehung auseinandergebrochen. Wahrheit als Erschlossenheit und entdeckendes Sein zu entdecktem Seienden ist zur Wahrheit als Übereinstimmung zwischen innerweltlich Vorhandenem geworden. Damit ist die ontologische Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes aufgezeigt.

Was jedoch in der Ordnung der existenzial-ontologischen Fundierungszusammenhänge das Letzte ist, gilt ontisch-faktisch als das Erste und Nächste. Dieses Faktum aber gründet hinsichtlich seiner Notwendigkeit wiederum in der Seinsart des Daseins selbst. Im besorgenden Aufgehen versteht sich das Dasein aus dem innerweltlich Begegnenden. Die dem Entdecken zugehörige Entdecktheit wird zunächst innerweltlich im *Aus*gesprochenen vorgefunden. Aber nicht nur die Wahrheit begegnet als Vorhandenes, sondern das Seinsverständnis überhaupt versteht zunächst alles Seiende als Vorhandenes. Die nächste ontologische Besinnung auf die zunächst ontisch begegnende »Wahrheit« versteht den λόγος (Aussage) als λόγος τινός (Aussage über..., Entdecktheit von...), interpretiert aber das Phänomen als Vorhandenes auf seine mögliche Vorhandenheit. Weil diese aber dem Sinne von Sein überhaupt gleichgesetzt ist, *kann* die Frage, ob diese Seinsart der Wahrheit und ihre nächst begegnende Struktur ursprünglich sind oder nicht, überhaupt nicht lebendig werden. *Das zunächst herrschende und noch heute nicht grundsätzlich und ausdrücklich überwundene Seinsverständnis des Daseins verdeckt selbst das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit.*

Zugleich darf aber nicht übersehen werden, daß bei den Griechen, die dieses nächste Seinsverständnis zuerst wissenschaftlich ausbildeten und zur Herrschaft brachten, zugleich das ursprüngliche, wenngleich vorontologische Verständnis der Wahrheit lebendig war und sich sogar gegen die in ihrer Ontologie liegende Verdeckung – mindestens bei *Aristoteles* – behauptete[1].

---

[1] Vgl. Eth. Nie. Z. und Met. Θ 10.

Aristoteles hat nie die These verfochten, der ursprüngliche »Ort« der Wahrheit sei das Urteil. Er sagt vielmehr, der λόγος ist die Seinsweise des Daseins, die entdeckend *oder* verdeckend sein kann. Diese *doppelte Möglichkeit* ist das Auszeichnende am Wahrsein des λόγος, er ist die Verhaltung, die *auch verdecken kann.* Und weil *Aristoteles* die genannte These nie behauptete, kam er auch nie in die Lage, den Wahrheitsbegriff vom λόγος auf das reine νοεῖν zu »erweitern«. Die »Wahrheit« der αἴσθησις und des Sehens der »Ideen« ist das ursprüngliche Entdecken. Und nur weil νόησις primär entdeckt, kann auch der λόγος als διανοεῖν Entdeckungsfunktion haben.

Die These, der genuine »Ort« der Wahrheit sei das Urteil, beruft sich nicht nur zu Unrecht auf *Aristoteles,* sie ist auch ihrem Gehalt nach eine Verkennung der Wahrheitsstruktur. Nicht die Aussage ist der primäre »Ort« der Wahrheit, sondern *umgekehrt,* die Aussage als Aneignungsmodus der Entdecktheit und als Weise des In-der-Weltseins gründet im Entdecken, bzw. der *Erschlossenheit* des Daseins. Die ursprünglichste »Wahrheit« ist der »Ort« der Aussage und die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Aussagen wahr oder falsch (entdeckend oder verdeckend) sein können.

Wahrheit, im ursprünglichsten Sinne verstanden, gehört zur Grundverfassung des Daseins. Der Titel bedeutet ein Existenzial. Damit ist aber schon die Antwort vorgezeichnet auf die Frage nach der Seinsart von Wahrheit und nach dem Sinne der Notwendigkeit der Voraussetzung, daß »es Wahrheit gibt«.

c) Die Seinsart der Wahrheit und die Wahrheitsvoraussetzung

Das Dasein ist als konstituiert durch die Erschlossenheit wesenhaft in der Wahrheit. Die Erschlossenheit ist eine wesenhafte Seinsart des Daseins. *Wahrheit »gibt es« nur, sofern und solange Dasein ist.* Seiendes ist nur *dann* entdeckt und nur *solange* erschlossen, als überhaupt Dasein *ist.* Die Gesetze *Newtons,* der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein *ist.* Vordem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann *nicht* sein *kann.* Bevor die Gesetze *Newtons* entdeckt wurden, waren sie nicht »wahr«; daraus folgt nicht, daß sie falsch waren, noch gar, daß sie, wenn ontisch keine Entdecktheit mehr möglich ist, falsch würden.

Ebensowenig liegt in dieser »Beschränkung« eine Herabminderung des Wahrseins der »Wahrheiten«.

Die Gesetze *Newtons* waren vor ihm weder wahr noch falsch, kann nicht bedeuten, das Seiende, das sie entdeckend aufzeigen, sei vordem nicht gewesen. Die Gesetze wurden durch *Newton* wahr, mit ihnen wurde für das Dasein Seiendes an ihm selbst zugänglich. Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war. So zu entdecken, ist die Seinsart der »Wahrheit«.

Daß es »ewige Wahrheiten« gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin »geglaubt« wird.

Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhafter daseinsmäßiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins. Bedeutet diese Relativität soviel wie: alle Wahrheit ist »subjektiv«? Wenn man »subjektiv« interpretiert als »in das Belieben des Subjekts gestellt«, dann gewiß nicht. Denn das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinne nach das Aussagen dem »subjektiven« Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst. Und nur *weil* »Wahrheit« als Entdecken eine *Seinsart des Daseins ist,* kann sie *dessen* Belieben entzogen werden. Auch die »Allgemeingültigkeit« der Wahrheit ist lediglich darin verwurzelt, daß das Dasein Seiendes an ihm selbst entdecken und freigeben kann. Nur so vermag dieses Seiende an ihm selbst jede mögliche Aussage, das heißt Aufzeigung seiner, zu binden. Wird die rechtverstandene Wahrheit dadurch im mindesten angetastet, daß sie ontisch nur im »Subjekt« möglich ist und mit dessen Sein steht und fällt?

Aus der existenzial begriffenen Seinsart der Wahrheit wird nun auch der Sinn der Wahrheitsvoraussetzung verständlich. *Warum müssen wir voraussetzen, daß es Wahrheit gibt?* Was heißt »voraussetzen«? Was meint das »müssen« und »wir«? Was besagt: »es gibt Wahrheit«? Wahrheit setzen »wir« voraus, weil »wir«, seiend in der Seinsart des Daseins, »in der Wahrheit« *sind.* Wir setzen sie nicht voraus als etwas »außer« und »über« uns, zu dem wir uns neben anderen »Werten« auch verhalten. Nicht wir setzen die »Wahrheit« voraus, sondern *sie* ist es, die ontologisch überhaupt möglich macht, daß wir so *sein* kön-

nen, daß wir etwas »voraussetzen«. Wahrheit *ermöglicht* erst so etwas wie Voraussetzung.

Was besagt »voraussetzen«? Etwas verstehen als den Grund des Seins eines anderen Seienden. Dergleichen Verstehen von Seiendem in seinen Seinszusammenhängen ist nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit, das heißt des Entdeckendseins des Daseins. »Wahrheit« voraussetzen meint dann, sie verstehen als etwas, worumwillen das Dasein ist. Dasein aber – das liegt in der Seinsverfassung als Sorge – ist sich je schon vorweg. Es ist Seiendes, dem es in seinem Sein um das eigenste Seinkönnen geht. Zum Sein und Seinkönnen des Daseins als In-der-Welt-sein gehört wesenhaft die Erschlossenheit und das Entdecken. Dem Dasein geht es um sein In-der-Welt-sein-können und darin um das umsichtig entdeckende Besorgen des innerweltlich Seienden. In der Seinsverfassung des Daseins als Sorge, im Sichvorwegsein, liegt das ursprünglichste »Voraussetzen«. *Weil zum Sein des Daseins dieses Sichvoraussetzen gehört, müssen »wir« auch »uns«, als durch Erschlossenheit bestimmt, voraussetzen.* Dieses im Sein des Daseins liegende »Voraussetzen« verhält sich nicht zu nichtdaseinsmäßigem Seienden, das es überdies noch gibt, sondern einzig zu ihm selbst. Die vorausgesetzte Wahrheit, bzw. das »es gibt«, womit ihr Sein bestimmt sein soll, hat die Seinsart bzw. den Seinssinn des Daseins selbst. Die Wahrheitsvoraussetzung müssen wir »machen«, weil sie mit dem Sein des »wir« schon »gemacht« *ist.*

Wir *müssen* die Wahrheit voraussetzen, sie *muß* als Erschlossenheit des Daseins *sein,* so wie dieses selbst als je meines und dieses sein *muß.* Das gehört zur wesenhaften Geworfenheit des Daseins in die Welt. *Hat je Dasein als es seihst frei darüber entschieden, und wird es je darüber entscheiden können, ob es ins »Dasein« kommen will oder nicht?* »An sich« ist gar nicht einzusehen, warum Seiendes *entdeckt* sein soll, warum *Wahrheit* und *Dasein* sein muß. Die übliche Widerlegung des Skeptizismus, der Leugnung des Seins bzw. der Erkennbarkeit der »Wahrheit«, bleibt auf halbem Wege stehen. Was sie in formaler Argumentation zeigt, ist lediglich, daß, wenn geurteilt wird, Wahrheit vorausgesetzt ist. Es ist der Hinweis darauf, daß zur Aussage »Wahrheit« gehört, daß Aufzeigen seinem Sinne nach ein Entdecken ist. Dabei bleibt *ungeklärt stehen, warum* das so sein muß, worin der ontologische Grund für diesen notwendigen Seinszusammenhang von Aussage und Wahrheit liegt. Ebenso bleiben die Seinsart von Wahrheit und der Sinn des Voraussetzens und seines ontologischen Fundamentes im Dasein selbst völlig dunkel. Überdies wird

verkannt, daß auch, wenn niemand *urteilt,* Wahrheit schon vorausgesetzt wird, sofern überhaupt Dasein ist.

Ein Skeptiker kann nicht widerlegt werden, so wenig wie das Sein der Wahrheit »bewiesen« werden kann. Der Skeptiker, wenn er faktisch *ist,* in der Weise der Negation der Wahrheit, *braucht* auch *nicht* widerlegt zu werden. Sofern er *ist* und sich in diesem Sein verstanden hat, hat er in der Verzweiflung des Selbstmords das Dasein und damit die Wahrheit ausgelöscht. Wahrheit läßt sich in ihrer Notwendigkeit nicht beweisen, weil das Dasein für es selbst nicht erst unter Beweis gestellt werden kann. So wenig erwiesen ist, daß es »ewige Wahrheiten« gibt, so wenig ist es erwiesen, daß es je – was die Widerlegungen des Skeptizismus trotz ihres Unternehmens im Grunde glauben – einen »wirklichen« Skeptiker »gegeben« hat. Vielleicht öfter, als die Harmlosigkeit der formal-dialektischen Überrumpelungsversuche gegenüber dem »Skeptizismus« wahr haben möchte.

So wird denn überhaupt bei der Frage nach dem Sein der Wahrheit und der Notwendigkeit ihrer Voraussetzung ebenso wie bei der nach dem Wesen der Erkenntnis ein »ideales Subjekt« angesetzt. Das ausdrückliche oder unausdrückliche Motiv dafür liegt in der berechtigten, aber doch auch erst ontologisch zu begründenden Forderung, daß die Philosophie das »Apriori« und nicht »empirische Tatsachen« als solche zum Thema hat. Aber genügt dieser Forderung der Ansatz eines »idealen Subjekts«? Ist es nicht ein *phantastisch idealisiertes* Subjekt? Wird mit dem Begriff eines solchen Subjekts nicht gerade das Apriori des nur »tatsächlichen« Subjekts, des Daseins, verfehlt? Gehört zum Apriori des faktischen Subjekts, das heißt zur Faktizität des Daseins nicht die Bestimmtheit, daß es gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit ist?

Die Ideen eines »reinen Ich« und eines »Bewußtseins überhaupt« enthalten so wenig das Apriori der »wirklichen« Subjektivität, daß sie die ontologischen Charaktere der Faktizität und der Seinsverfassung des Daseins überspringen, bzw. überhaupt nicht sehen. Die Zurückweisung eines »Bewußtseins überhaupt« bedeutet nicht die Negation des Apriori, so wenig als der Ansatz eines idealisierten Subjekts die sachgegründete Apriorität des Daseins verbürgt.

Die Behauptung »ewiger Wahrheiten«, ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten »Idealität« des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik.

Das Sein der Wahrheit steht in ursprünglichem Zusammenhang mit dem Dasein. Und nur weil Dasein ist als konstituiert durch Erschlossenheit, das heißt Verstehen, kann überhaupt so etwas wie Sein verstanden werden, ist Seinsverständnis möglich.

Sein – nicht Seiendes – »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit »sind« gleichursprünglich. Was es bedeutet: Sein »ist«, wo es doch von allem Seienden unterschieden sein soll, kann erst konkret gefragt werden, wenn der Sinn von Sein und die Tragweite von Seinsverständnis überhaupt aufgeklärt sind. Erst dann ist auch ursprünglich auseinanderzulegen, was zum Begriff einer Wissenschaft *vom Sein als solchem,* seinen Möglichkeiten und Abwandlungen gehört. Und in Abgrenzung dieser Forschung und ihrer Wahrheit wird die Forschung als Entdeckung *von Seiendem* und ihre Wahrheit ontologisch zu bestimmen sein.

Noch steht die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein aus. Was hat die bisher durchgeführte Fundamentalanalyse des Daseins zur Ausarbeitung der genannten Frage bereitgestellt? Geklärt wurde durch Freilegung des Phänomens der Sorge die Seinsverfassung des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Das Sein des Daseins wurde damit zugleich abgegrenzt gegen Seinsmodi (Zuhandenheit, Vorhandenheit, Realität), die nichtdaseinsmäßiges Seiendes charakterisieren. Verdeutlicht wurde das Verstehen selbst, womit zugleich die methodische Durchsichtigkeit des verstehend-auslegenden Verfahrens der Seinsinterpretation gewährleistet ist. Wenn mit der Sorge die ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins gewonnen sein soll, dann muß auf diesem Grunde auch das in der Sorge liegende Seinsverständnis zu Begriff gebracht, das heißt der Sinn von Sein umgrenzt werden können. Aber *ist* mit dem Phänomen der Sorge die ursprünglichste existenzial-ontologische Verfassung des Daseins erschlossen? Gibt die im Phänomen der Sorge liegende Strukturmannigfaltigkeit die ursprünglichste Ganzheit des Seins des faktischen Daseins? Hat die bisherige Untersuchung überhaupt das Dasein *als Ganzes* in den Blick bekommen?

Zweiter Abschnitt
Dasein und Zeitlichkeit

§ 45. Das Ergebnis der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins und die Aufgabe einer ursprünglichen existenzialen Interpretation dieses Seienden

Was wurde durch die vorbereitende Analyse des Daseins gewonnen, und was ist gesucht? *Gefunden* haben wir die Grundverfassung des thematischen Seienden, das In-der-Welt-sein, dessen wesenhafte Strukturen in der Erschlossenheit zentrieren. Die Ganzheit dieses Strukturganzen enthüllte sich als Sorge. In ihr liegt das Sein des Daseins beschlossen. Die Analyse dieses Seins nahm zum Leitfaden, was vorgreifend als das Wesen des Daseins bestimmt wurde, die Existenz[1]. Der Titel besagt in formaler Anzeige: das Dasein *ist* als verstehendes Seinkönnen, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das Seiende, dergestalt seiend, bin je ich selbst. Die Herausarbeitung des Phänomens der Sorge verschaffte einen Einblick in die konkrete Verfassung der Existenz, das heißt in ihren gleichursprünglichen Zusammenhang mit der Faktizität und dem Verfallen des Daseins.

Gesucht wird die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt und vordem die Möglichkeit einer radikalen Ausarbeitung dieser Grundfrage aller Ontologie. Die Freilegung des Horizontes aber, in dem so etwas wie Sein überhaupt verständlich wird, kommt gleich der Aufklärung der Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt, das selbst zur Verfassung des Seienden gehört, das wir Dasein nennen[2]. Seinsverständnis läßt sich als wesenhaftes Seinsmoment des Daseins jedoch nur dann *radikal* aufklären, wenn das Seiende, zu dessen Sein es gehört, an ihm selbst hinsichtlich seines Seins *ursprünglich* interpretiert ist.

Dürfen wir die ontologische Charakteristik des Daseins qua Sorge als eine *ursprüngliche* Interpretation dieses Seienden in Anspruch nehmen? An welchem Richtmaß soll die existenziale Analytik des Daseins auf ihre Ursprünglichkeit bzw. Nichtursprünglichkeit abgeschätzt werden? Was besagt denn überhaupt *Ursprünglichkeit* einer ontologischen Interpretation?

Ontologische Untersuchung ist eine mögliche Art von Auslegung, die als Ausarbeiten und Zueignen eines Verstehens gekennzeichnet

---

[1] Vgl. § 9, S. 41 ff.

[2] Vgl. § 6, S. 19 ff.; § 21, S. 95 ff.; § 43, S. 201.

wurde[1]. Jede Auslegung hat ihre Vorhabe, ihre Vorsicht und ihren Vorgriff. Wird sie als Interpretation ausdrückliche Aufgabe einer Forschung, dann bedarf das Ganze dieser »Voraussetzungen«, das wir die *hermeneutische Situation* nennen, einer vorgängigen Klärung und Sicherung aus und in einer Grunderfahrung des zu erschließenden »Gegenstandes«. Ontologische Interpretation, die Seiendes hinsichtlich der ihm eigenen Seinsverfassung freilegen soll, ist daran gehalten, das thematische Seiende durch eine erste phänomenale Charakteristik in die Vorhabe zu bringen, der sich alle nachkommenden Schritte der Analyse anmessen. Diese bedürfen aber zugleich einer Führung durch die mögliche Vor-sicht auf die Seinsart des betr. Seienden. Vorhabe und Vorsicht zeichnen dann zugleich die Begrifflichkeit vor (Vorgriff), in die alle Seinsstrukturen zu heben sind.

Eine *ursprüngliche* ontologische Interpretation verlangt aber nicht nur überhaupt eine in phänomenaler Anmessung gesicherte hermeneutische Situation, sondern sie muß sich ausdrücklich dessen versichern, ob sie das *Ganze* des thematischen Seienden in die Vorhabe gebracht hat. Imgleichen genügt nicht eine obzwar phänomenal gegründete erste Vorzeichnung des Seins dieses Seienden. Die Vor-sicht auf das Sein muß dieses vielmehr hinsichtlich der *Einheit* der zugehörigen und möglichen Strukturmomente treffen. Erst dann kann die Frage nach dem Sinn der Einheit der Seinsganzheit des ganzen Seienden mit phänomenaler Sicherheit gestellt und beantwortet werden.

Entwuchs die vollzogene existenziale Analyse des Daseins einer solchen hermeneutischen Situation, daß durch sie die fundamentalontologisch geforderte Ursprünglichkeit gewährleistet ist? Kann von dem gewonnenen Ergebnis – das Sein des Daseins ist die Sorge – zur Frage nach der ursprünglichen Einheit dieses Strukturganzen fortgeschritten werden?

Wie steht es um die bislang das ontologische Verfahren leitende Vor-sicht? Die Idee der Existenz bestimmten wir als verstehendes Seinkönnen, dem es um sein Sein selbst geht. Als je *meines* aber ist das *Seinkönnen* frei für Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit oder die modale Indifferenz ihrer[2]. Die bisherige Interpretation beschränkte sich, ansetzend bei der durchschnittlichen Alltäglichkeit, auf die Analyse des indifferenten bzw. uneigentlichen Existierens. Zwar konnte und mußte auch schon auf diesem Wege eine konkrete Bestimmung

[1] Vgl. § 32, S. 148 ff.
[2] Vgl. § 9, S. 41 ff.

der Existenzialität der Existenz erreicht werden. Gleichwohl blieb die ontologische Charakteristik der Existenzverfassung mit einem wesentlichen Mangel behaftet. Existenz besagt Seinkönnen – aber auch eigentliches. Solange die existenziale Struktur des eigentlichen Seinkönnens nicht in die Existenzidee hineingenommen wird, fehlt der eine *existenziale* Interpretation führenden Vorsicht die Ursprünglichkeit.

Und wie ist es um die Vorhabe der bisherigen hermeneutischen Situation bestellt? Wann und wie hat die existenziale Analyse sich dessen versichert, daß sie mit dem Ansatz bei der Alltäglichkeit das *ganze* Dasein – dieses Seiende von seinem »Anfang« bis zu seinem »Ende« in den themagebenden phänomenologischen Blick zwang? Zwar wurde behauptet, die Sorge sei die Ganzheit des Strukturganzen der Daseinsverfassung[1]. Liegt aber nicht schon im Ansatz der Interpretation der Verzicht auf die Möglichkeit, das Dasein als Ganzes in den Blick zu bringen? Die Alltäglichkeit ist doch gerade das Sein »zwischen« Geburt und Tod. Und wenn die Existenz das Sein des Daseins bestimmt und ihr Wesen mitkonstituiert wird durch das Seinkönnen, dann muß das Dasein, solange es existiert, seinkönnend je etwas *noch nicht sein*. Seiendes, dessen Essenz die Existenz ausmacht, widersetzt sich wesenhaft der möglichen Erfassung seiner als ganzes Seiendes. Die hermeneutische Situation hat sich bislang nicht nur nicht der »Habe« des ganzen Seienden versichert, es wird sogar fraglich, ob sie überhaupt erreichbar ist und ob nicht eine ursprüngliche ontologische Interpretation des Daseins scheitern muß – an der Seinsart des thematischen Seienden selbst.

Eines ist unverkennbar geworden: *die bisherige existenziale Analyse des Daseins kann den Anspruch auf Ursprünglichkeit nicht erheben.* In der Vorhabe stand immer nur das *uneigentliche* Sein des Daseins und dieses als *unganzes*. Soll die Interpretation des Seins des Daseins als Fundament der Ausarbeitung der ontologischen Grundfrage ursprünglich werden, dann muß sie das Sein des Daseins zuvor in seiner möglichen *Eigentlichkeit* und *Ganzheit* existenzial ans Licht gebracht haben.

So erwächst denn die Aufgabe, das Dasein als Ganzes in die Vorhabe zu stellen. Das bedeutet jedoch: überhaupt erst einmal die Frage nach dem Ganzseinkönnen dieses Seienden aufzurollen. Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird.

---

[1] Vgl. § 41, S. 191 ff.

Zu diesem Ausstand aber gehört das »Ende« selbst. Das »Ende« des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins. Das Zu-Ende-sein des Daseins im Tode und somit das Ganzsein dieses Seienden wird aber nur dann phänomenal angemessen in die Erörterung des möglichen *Ganzseins* einbezogen werden können, wenn ein ontologisch zureichender, das heißt *existenzialer* Begriff des Todes gewonnen ist. Daseinsmäßig aber *ist* der Tod nur in einem existenziellen *Sein zum Tode*. Die existenziale Struktur dieses Seins erweist sich als die ontologische Verfassung des Ganzseinkönnens des Daseins. Das ganze existierende Dasein läßt sich demnach in die existenziale Vorhabe bringen. Aber kann das Dasein auch *eigentlich ganz* existieren? Wie soll überhaupt die Eigentlichkeit der Existenz bestimmt werden, wenn nicht im Hinblick auf eigentliches Existieren? Woher nehmen wir dafür das Kriterium? Offenbar muß das Dasein selbst in seinem Sein die Möglichkeit und Weise seiner eigentlichen Existenz vorgeben, wenn anders sie ihm weder ontisch aufgezwungen, noch ontologisch erfunden werden kann. Die Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens aber gibt das Gewissen. Wie der Tod, so fordert dieses Daseinsphänomen eine genuin existenziale Interpretation. Diese führt zur Einsicht, daß ein eigentliches Seinkönnen des Daseins im *Gewissen-haben-wollen* liegt. Diese existenzielle Möglichkeit aber tendiert ihrem Seinssinne nach auf die existenzielle Bestimmtheit durch das Sein zum Tode.

Mit der Aufweisung eines *eigentlichen Ganzseinkönnens* des Daseins versichert sich die existenziale Analytik der Verfassung des *ursprünglichen* Seins des Daseins, das eigentliche Ganzseinkönnen aber wird zugleich als Modus der Sorge sichtbar. Damit ist denn auch der phänomenal zureichende Boden für eine ursprüngliche Interpretation des Seinssinnes des Daseins gesichert.

Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die *Zeitlichkeit*. Die gegliederte Strukturganzheit des Seins des Daseins als Sorge wird erst aus ihr existenzial verständlich. Bei diesem Nachweis kann die Interpretation des Seinssinnes des Daseins nicht halten. Die existenzial-zeitliche Analyse dieses Seienden bedarf der konkreten Bewährung. Die vordem gewonnenen ontologischen Strukturen des Daseins müssen rückläufig auf ihren zeitlichen Sinn freigelegt werden. Die Alltäglichkeit enthüllt sich als Modus der Zeitlichkeit. Durch diese Wiederholung der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins wird aber zugleich das Phänomen der Zeitlichkeit selbst durchsichtiger. Aus ihr wird sodann verständlich,

warum das Dasein im Grunde seines Seins geschichtlich ist und sein kann und *als geschichtliches* Historie auszubilden vermag.

Wenn die Zeitlichkeit den ursprünglichen Seinssinn des Daseins ausmacht, es diesem Seienden aber in seinem Sein *um dieses selbst* geht, dann muß die Sorge »Zeit« brauchen und sonach mit »der Zeit« rechnen. Die Zeitlichkeit des Daseins bildet »Zeitrechnung« aus. Die in ihr erfahrene »Zeit« ist der nächste phänomenale Aspekt der Zeitlichkeit. Aus ihr erwächst das alltäglich-vulgäre Zeitverständnis. Und dieses entfaltet sich zum traditionellen Zeitbegriff.

Die Aufhellung des Ursprungs der »Zeit«, »in der« innerweltliches Seiendes begegnet, der Zeit als Innerzeitigkeit, offenbart eine wesenhafte Zeitigungsmöglichkeit der Zeitlichkeit. Damit bereitet sich das Verständnis für eine noch ursprünglichere Zeitigung der Zeitlichkeit vor. In ihr gründet das für das Sein des Daseins konstitutive Seinsverständnis. Der Entwurf eines Sinnes von Sein überhaupt kann sich im Horizont der Zeit vollziehen.

Die in den vorliegenden Abschnitt gefaßte Untersuchung durchläuft daher folgende Stadien: Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode (1. Kapitel); die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit (2. Kapitel); das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (3. Kapitel); Zeitlichkeit und Alltäglichkeit (4. Kapitel); Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit (5. Kapitel); Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes (6. Kapitel)[1].

Erstes Kapitel
Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode

§ 46. Die scheinbare Unmöglichkeit einer ontologischen Erfassung und Bestimmung des daseinsmäßigen Ganzseins

Das Unzureichende der hermeneutischen Situation, der die vorstehende Analyse des Daseins entsprang, soll überwunden werden. Mit

[1] Im 19. Jahrhundert hat *S. Kierkegaard* das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht. Die existenziale Problematik ist ihm aber so fremd, daß er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit *Hegels* und der durch diesen gesehenen antiken Philosophie steht. Daher ist von seinen »erbaulichen« Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen – die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen.

Rücksicht auf die notwendig zu gewinnende Vorhabe des ganzen Daseins muß gefragt werden, ob dieses Seiende als Existierendes überhaupt in seinem Ganzsein zugänglich werden kann. Für die Unmöglichkeit der geforderten Vorgabe scheinen gewichtige Gründe zu sprechen, die in der Seinsverfassung des Daseins selbst liegen.

Der Sorge, welche die Ganzheit des Strukturganzen des Daseins bildet, widerspricht offenbar ihrem ontologischen Sinn nach ein mögliches Ganzsein dieses Seienden. Das primäre Moment der Sorge, das »Sichvorweg«, besagt doch: Dasein existiert je umwillen seiner selbst. »Solange es ist«, bis zu seinem Ende verhält es sich zu seinem Seinkönnen. Auch dann, wenn es, noch existierend, nichts mehr »vor sich« und »seine Rechnung abgeschlossen« hat, ist sein Sein noch durch das »Sichvorweg« bestimmt. Die Hoffnungslosigkeit zum Beispiel reißt das Dasein nicht von seinen Möglichkeiten ab, sondern ist nur ein eigener Modus des *Seins zu* diesen Möglichkeiten. Nicht minder birgt das illusionslose »Gefaßtsein *auf* Alles« das »Sichvorweg« in sich. Dieses Strukturmoment der Sorge sagt doch unzweideutig, daß im Dasein immer noch etwas *aussteht,* was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht »wirklich« geworden ist. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine *ständige Unabgeschlossenheit.* Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen.

Sobald jedoch das Dasein so »existiert«, daß an ihm schlechthin nichts mehr aussteht, dann ist es auch schon in eins damit zum Nicht-mehr-da-sein geworden. Die Behebung des Seinsausstandes besagt Vernichtung seines Seins. Solange das Dasein als Seiendes *ist,* hat es seine »Gänze« nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin. *Als Seiendes* wird es dann nie mehr erfahrbar.

Der Grund der Unmöglichkeit, Dasein als seiendes Ganzes ontisch zu erfahren und demzufolge in seinem Ganzsein ontologisch zu bestimmen, liegt nicht in einer Unvollkommenheit des *Erkenntnisvermögens.* Das Hemmnis steht auf Seiten des *Seins* dieses Seienden. Was *so* gar nicht erst *sein* kann, *wie* ein Erfahren das Dasein zu erfassen prätendiert, entzieht sich grundsätzlich einer Erfahrbarkeit. Bleibt aber dann die Ablesung der ontologischen Seinsganzheit am Dasein nicht ein hoffnungsloses Unterfangen?

Das »Sichvorweg« läßt sich als wesenhaftes Strukturmoment der Sorge nicht ausstreichen. Ist aber auch, was wir daraus folgerten, stichhaltig? Wurde nicht in lediglich formaler Argumentation auf die Unmöglichkeit einer Erfassung des ganzen Daseins geschlossen? Oder

wurde gar im Grunde das Dasein nicht unversehens als ein Vorhandenes angesetzt, dem sich ständig ein Noch-nicht-vorhandenes vorwegschiebt? Hat die Argumentation das Noch-nicht-sein und das »Vorweg« in einem genuinen *existenzialen* Sinne gefaßt? War von »Ende« und »Ganzheit« die Rede in phänomenaler Anmessung an das Dasein? Hatte der Ausdruck »Tod« eine biologische oder existenzial-ontologische, ja überhaupt eine zureichend sicher umgrenzte Bedeutung? Und sind denn in der Tat alle Möglichkeiten erschöpft, das Dasein in seiner Gänze zugänglich zu machen?

Diese Fragen heischen Antwort, bevor das Problem der Daseinsganzheit als nichtiges ausgeschaltet werden kann. Die Frage nach der Daseinsganzheit, die existenzielle sowohl nach einem möglichen Ganzseinkönnen, als auch die existenziale nach der Seinsverfassung von »Ende« und »Ganzheit«, birgt die Aufgabe positiver Analyse von bisher zurückgestellten Existenzphänomenen in sich. Im Zentrum dieser Betrachtungen steht die ontologische Charakteristik des daseinsmäßigen Zu-Ende-seins und die Gewinnung eines existenzialen Begriffes vom Tode. Die hierauf bezogenen Untersuchungen gliedern sich in folgender Weise: Die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen und die Erfassungsmöglichkeit eines ganzen Daseins (§ 47); Ausstand, Ende und Ganzheit (§ 48); die Abgrenzung der existenzialen Analyse des Todes gegenüber möglichen Interpretationen des Phänomens (§ 49); die Vorzeichnung der existenzial-ontologischen Struktur des Todes (§ 50); das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins (§ 51); das alltägliche Sein zum Tode und der volle existenziale Begriff des Todes (§ 52); existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode ($ 53).

§ 47. Die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen und die Erfassungsmöglichkeit eines ganzen Daseins

Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Seins des Da. Der Übergang zum Nichtmehrdasein hebt das Dasein gerade aus der Möglichkeit, diesen Übergang zu erfahren und als erfahrenen zu verstehen. Dergleichen mag allerdings dem jeweiligen Dasein bezüglich seiner selbst versagt bleiben. Um so eindringlicher ist doch der Tod Anderer. Eine Beendigung des Daseins wird demnach »objektiv« zugänglich. Das Dasein kann, zumal da es wesenhaft Mitsein mit Anderen ist, eine Erfahrung vom Tode gewinnen. Diese »objektive« Gegebenheit des Todes muß dann auch eine ontologische Umgrenzung der Daseinsganzheit ermöglichen.

Führt diese naheliegende, aus der Seinsart des Daseins als Miteinandersein geschöpfte Auskunft, das zuendegekommene Dasein Anderer zum Ersatzthema für die Analyse der Daseinsganzheit zu wählen, an das vorgesetzte Ziel?

Auch das Dasein der Anderen ist mit seiner im Tode erreichten Gänze ein Nichtmehrdasein im Sinne des Nicht-mehr-in-der-Weltseins. Besagt Sterben nicht Aus-der-Welt-gehen, das In-der-Welt-sein verlieren? Das Nicht-mehr-in-der-Welt-sein des Gestorbenen ist gleichwohl noch – extrem verstanden – ein Sein im Sinne des Nur-noch-vorhandenseins eines begegnenden Körperdinges. Am Sterben der Anderen kann das merkwürdige Seinsphänomen erfahren werden, das sich als Umschlag eines Seienden aus der Seinsart des Daseins (bzw. des Lebens) zum Nichtmehrdasein bestimmen läßt. Das *Ende* des Seienden qua Dasein ist der *Anfang* dieses Seienden qua Vorhandenes.

Diese Interpretation des Umschlages aus dem Dasein zum Nur-noch-vorhandensein verfehlt jedoch insofern den phänomenalen Bestand, als das nochverbleibende Seiende kein pures Körperding darstellt. Selbst die vorhandene Leiche ist, theoretisch gesehen, noch möglicher Gegenstand der pathologischen Anatomie, deren Verstehenstendenz an der Idee von Leben orientiert bleibt. Das Nur-noch-Vorhandene ist »mehr« als ein *lebloses* materielles Ding. Mit ihm begegnet ein des Lebens verlustig gegangenes *Unlebendiges.*

Aber selbst diese Charakteristik des Noch-verbleibenden erschöpft nicht den vollen daseinsmäßig-phänomenalen Befund.

Der »Verstorbene«, der im Unterschied zu dem Gestorbenen den »Hinterbliebenen« entrissen wurde, ist Gegenstand des »Besorgens« in der Weise der Totenfeier, des Begräbnisses, des Gräberkultes. Und das wiederum deshalb, weil er in seiner Seinsart »noch mehr« ist als ein nur besorgbares umweltlich zuhandenes Zeug. Im trauernd-gedenkenden Verweilen bei ihm *sind* die Hinterbliebenen *mit ihm,* in einem Modus der ehrenden Fürsorge. Das Seinsverhältnis zum Toten darf deshalb auch nicht als *besorgendes* Sein bei einem Zuhandenen gefaßt werden.

In solchem Mitsein mit dem Toten ist der Verstorbene *selbst* nicht mehr faktisch »da«. Mitsein meint jedoch immer Miteinandersein in derselben Welt. Der Verstorbene hat unsere *»Welt«* verlassen und zurückgelassen. *Ans ihr her* können die Bleibenden noch *mit ihm sein.*

Je angemessener das Nichtmehrdasein des Verstorbenen phänomenal gefaßt wird, um so deutlicher zeigt sich, daß solches Mitsein mit

dem Toten gerade *nicht* das eigentliche Zuendegekommensein des Verstorbenen erfährt. Der Tod enthüllt sich zwar als Verlust, aber mehr als solcher, den die Verbleibenden erfahren. Im Erleiden des Verlustes wird jedoch nicht der Seinsverlust als solcher zugänglich, den der Sterbende »erleidet«. Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur »dabei«.

Und selbst wenn es möglich und angängig wäre, das Sterben der Anderen im Dabeisein sich »psychologisch« zu verdeutlichen, die damit gemeinte Weise zu sein, als Zu-Ende-kommen nämlich, wäre keineswegs erfaßt. Die Frage steht nach dem ontologischen Sinn des Sterbens des Sterbenden als einer Seinsmöglichkeit *seines* Seins und nicht nach der Weise des Mitdaseins und Nochdaseins des Verstorbenen mit den Gebliebenen. Die Anweisung, den an Anderen erfahrenen Tod zum Thema für die Analyse von Daseinsende und Ganzheit zu nehmen, vermag weder ontisch noch ontologisch das zu geben, was sie geben zu können vermeint.

Vor allem aber beruht der Hinweis auf das Sterben Anderer als Ersatzthema für die ontologische Analyse der Daseinsabgeschlossenheit und Ganzheit auf einer Voraussetzung, die sich als eine völlige Verkennung der Seinsart des Daseins nachweisen läßt. Diese Voraussetzung liegt in der Meinung, Dasein könne beliebig durch anderes ersetzt werden, so daß, was am eigenen Dasein unerfahrbar bleibt, am fremden zugänglich werde. Aber ist diese Voraussetzung wirklich so grundlos?

Zu den Seinsmöglichkeiten des Miteinanderseins in der Welt gehört unstreitig die *Vertretbarkeit* des einen Daseins durch ein anderes. In der Alltäglichkeit des Besorgens wird von solcher Vertretbarkeit vielfältig und ständig Gebrauch macht. Jedes Hingehen zu ..., jedes Beibringen von ... ist im Umkreis der nächstbesorgten »Umwelt« vertretbar. Die weite Mannigfaltigkeit vertretbarer Weisen des In-der-Weltseins erstreckt sich nicht nur auf die abgeschliffenen Modi des öffentlichen Miteinander, sondern betrifft ebenso die auf bestimmte Umkreise eingeschränkten, auf Berufe, Stände und Lebensalter zugeschnittenen Möglichkeiten des Besorgens. Solche Vertretung aber ist ihrem Sinne nach immer Vertretung »in« und »bei« etwas, das heißt im Besorgen von etwas. Das alltägliche Dasein versteht sich aber zunächst und zumeist aus dem her, *was* es zu besorgen pflegt. »Man *ist«* das, was man betreibt. Bezüglich dieses Seins, des alltäglichen Miteinanderaufgehens bei der besorgten »Welt«, ist Vertretbarkeit nicht nur überhaupt möglich, sie gehört sogar als Konstitutivum zum Mitein-

ander. *Hier* kann und muß sogar das eine Dasein in gewissen Grenzen das andere »*sein*«.

Indes scheitert diese Vertretungsmöglichkeit völlig, wenn es um die Vertretung der Seinsmöglichkeit geht, die das Zu-Ende-kommen des Daseins ausmacht und ihm als solche seine Gänze gibt. *Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen.* Jemand kann wohl »für einen Anderen in den Tod gehen«. Das besagt jedoch immer: für den Anderen sich opfern »*in einer bestimmten Sache*«. Solches Sterben für... kann aber nie bedeuten, daß dem Anderen damit sein Tod im geringsten abgenommen sei. Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er »ist«, wesensmäßig je der meine. Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht. Am Sterben zeigt sich, daß der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird[1]. Das Sterben ist keine Begebenheit, sondern ein existenzial zu verstehendes Phänomen und das in einem ausgezeichneten, noch näher zu umgrenzenden Sinne.

Wenn aber das »Enden« als Sterben die Ganzheit des Daseins konstituiert, dann muß das Sein der Gänze selbst als existenziales Phänomen des je eigenen Daseins begriffen werden. Im »Enden« und dem dadurch konstituierten Ganzsein des Daseins gibt es wesensmäßig keine Vertretung. Diesen existenzialen Tatbestand verkennt der vorgeschlagene Ausweg, wenn er das Sterben Anderer als Ersatzthema für die Analyse der Ganzheit vorschiebt.

So ist der Versuch, das Ganzsein des Daseins phänomenal angemessen zugänglich zu machen, erneut gescheitert. Aber das Ergebnis der Überlegungen bleibt nicht negativ. Sie vollzogen sich in einer, wenngleich rohen Orientierung an den Phänomenen. Der Tod ist als existenziales Phänomen angezeigt. Das drängt die Untersuchung in eine rein existenziale Orientierung am je eigenen Dasein. Es bleibt für die Analyse des Todes als Sterben nur die Möglichkeit, dieses Phänomen entweder auf einen rein *existenzialen* Begriff zu bringen oder aber auf sein ontologisches Verständnis zu verzichten.

Ferner zeigte sich bei der Charakteristik des Übergangs vom Dasein zum Nichtmehrdasein als Nicht-mehr-in-der-Welt-sein, daß das Aus-der-Welt-gehen des *Daseins* im Sinne des Sterbens unterschieden werden muß von einem Aus-der-Welt-gehen des Nur-lebenden. Das Enden eines Lebendigen fassen wir terminologisch als Verenden. Der

---

1 Vgl. § 9, S. 41 ff.

Unterschied kann nur sichtbar werden durch eine Abgrenzung des daseinsmäßigen Endens gegen das Ende eines Lebens[1]. Zwar läßt sich das Sterben auch physiologisch-biologisch auffassen. Der medizinische Begriff des »Exitus« deckt sich aber nicht mit dem des Verendens.

Aus der bisherigen Erörterung der ontologischen Erfassungsmöglichkeit des Todes wird zugleich klar, daß unvermerkt sich vordrängende Substruktionen von Seiendem anderer Seinsart (Vorhandenheit oder Leben) die Interpretation des Phänomens, ja schon die *erste* angemessene *Vorgabe* desselben, zu verwirren drohen. Dem ist nur so zu begegnen, daß für die weitere Analyse eine zureichende ontologische Bestimmtheit der konstitutiven Phänomene, als da sind Ende und Ganzheit, gesucht wird.

§ 48. Ausstand, Ende und Ganzheit

Die ontologische Charakteristik von Ende und Ganzheit kann im Rahmen dieser Untersuchung nur vorläufig sein. Ihre zureichende Erledigung verlangt nicht nur die Herausstellung der *formalen* Struktur von Ende überhaupt und Ganzheit überhaupt. Sie bedarf zugleich der Auswicklung ihrer möglichen regionalen, das heißt entformalisierten, auf je bestimmtes »sachhaltiges« Seiendes bezogenen und aus dessen Sein determinierten strukturalen Abwandlungen. Diese Aufgabe setzt wiederum eine genügend eindeutige, positive Interpretation der Seinsarten voraus, die eine regionale Scheidung des Alls des Seienden verlangen. Das Verständnis dieser Seinsweisen aber verlangt eine geklärte Idee von Sein überhaupt. Eine angemessene Erledigung der ontologischen Analyse von Ende und Ganzheit scheitert nicht nur an der Weitläufigkeit des Themas, sondern an der grundsätzlichen Schwierigkeit, daß zur Bewältigung dieser Aufgabe gerade das in dieser Untersuchung Gesuchte (Sinn von Sein überhaupt) schon als gefunden und bekannt vorausgesetzt werden muß.

Das vorwaltende Interesse der folgenden Betrachtungen gehört den »Abwandlungen« von Ende und Ganzheit, die als ontologische Bestimmtheiten des Daseins eine ursprüngliche Interpretation dieses Seienden führen sollen. Im ständigen Hinblick auf die schon herausgestellte existenziale Verfassung des Daseins müssen wir zu entscheiden versuchen, wie weit die sich zunächst vordrängenden Begriffe von Ende und Ganzheit, mögen sie kategorial auch noch so unbestimmt

[1] Vgl. § 10, S. 45 ff.

bleiben, dem Dasein ontologisch unangemessen sind. Die Zurückweisung solcher Begriffe muß zu einer positiven *Zuweisung* an ihre spezifische Region fortgebildet werden. Damit verfestigt sich das Verständnis für Ende und Ganzheit in der Abwandlung als Existenzialien, was die Möglichkeit einer ontologischen Interpretation des Todes verbürgt.

Wenn aber die Analyse von Ende und Ganzheit des Daseins eine so weitgespannte Orientierung nimmt, kann das gleichwohl nicht heißen, die existenzialen Begriffe von Ende und Ganzheit sollten auf dem Wege einer Deduktion gewonnen werden. Umgekehrt gilt es, den existenzialen Sinn des Zu-Ende-kommens des Daseins diesem selbst zu entnehmen und zu zeigen, wie solches »Enden« ein *Ganzsein* des Seienden konstituieren kann, das *existiert*.

Das bisher über den Tod Erörterte läßt sich in drei Thesen formulieren: 1. Zum Dasein gehört, solange es ist, ein Noch-nicht, das es sein wird – der ständige Ausstand. 2. Das Zu-seinem-Ende-kommen des je Noch-nicht-zu-Ende-seienden (die seinsmäßige Behebung des Ausstandes) hat den Charakter des Nichtmehrdaseins. 3. Das Zu-Ende-kommen beschließt in sich einen für das jeweilige Dasein schlechthin unvertretbaren Seinsmodus.

Am Dasein ist eine ständige »Unganzheit«, die mit dem Tod ihr Ende findet, undurchstreichbar. Aber darf der phänomenale Tatbestand, daß zum Dasein, solange es ist, dieses Noch-nicht »gehört«, als *Ausstand* interpretiert werden? Mit Bezug auf welches Seiende reden wir von Ausstand? Der Ausdruck meint das, was zu einem Seienden zwar »gehört«, aber noch fehlt. Ausstehen als Fehlen gründet in einer Zugehörigkeit. Aussteht zum Beispiel der Rest einer noch zu empfangenden Schuldbegleichung. Das Ausstehende ist noch nicht verfügbar. Tilgung der »Schuld« als Behebung des Ausstandes bedeutet das »Eingehen«, das ist Nacheinanderankommen des Restes, wodurch das Noch-nicht gleichsam aufgefüllt wird, bis die geschuldete Summe »beisammen« ist. Ausstehen meint deshalb: Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen. Ontologisch liegt darin die Unzuhandenheit von beizubringenden Stücken, die von der gleichen Seinsart sind wie die schon zuhandenen, die ihrerseits durch das Eingehen des Restes ihre Seinsart nicht modifizieren. Das bestehende Unzusammen wird durch eine anhäufende Zusammenstückung getilgt. *Das Seiende, an dem noch etwas aussteht, hat die Seinsart des Zuhandenen.* Das Zusammen, bzw. das darin fundierte Unzusammen charakterisieren wir als *Summe.*

Dies einem solchen Modus des Zusammen zugehörige Unzusammen, das Fehlen als Ausstand, vermag aber keineswegs das Noch-nicht ontologisch zu bestimmen, das als möglicher Tod zum Dasein gehört. Dieses Seiende hat überhaupt nicht die Seinsart eines innerweltlich Zuhandenen. Das Zusammen des Seienden, als welches das Dasein »in seinem Verlauf« ist, bis es »seinen Lauf« vollendet hat, konstituiert sich nicht durch eine »fortlaufende« Anstückung von Seiendem, das von ihm selbst her schon irgendwie und -wo zuhanden ist. Das Dasein *ist* nicht erst zusammen, wenn sein Noch-nicht sich aufgefüllt hat, so wenig, daß es dann gerade nicht mehr ist. Das Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht *gehört*. Gibt es aber nicht Seiendes, das ist, wie es ist, und dem ein Noch-nicht zugehören kann, ohne daß dieses Seiende die Seinsart des Daseins haben müßte?

Man kann zum Beispiel sagen: am Mond steht das letzte Viertel noch aus, bis er voll ist. Das Noch-nicht verringert sich mit dem Verschwinden des verdeckenden Schattens. Dabei ist doch der Mond immer schon als Ganzes vorhanden. Davon abgesehen, daß der Mond auch als voller nie *ganz* zu erfassen ist, bedeutet das Noch-nicht hier keineswegs ein noch nicht Zusammensein der zugehörigen Teile, sondern betrifft einzig das wahrnehmende *Erfassen*. Das zum Dasein gehörige Noch-nicht aber bleibt nicht nur vorläufig und zuweilen für die eigene und fremde Erfahrung unzugänglich, es »ist« überhaupt noch nicht »wirklich«. Das Problem betrifft nicht die *Erfassung* des daseinsmäßigen Noch-nicht, sondern dessen mögliches *Sein* bzw. *Nichtsein*. Das Dasein muß als es selbst, was es noch nicht ist, *werden*, das heißt *sein*. Um sonach das *daseinsmäßige Sein des Noch-nicht* vergleichend bestimmen zu können, müssen wir Seiendes in Betracht nehmen, zu dessen Seinsart das Werden gehört.

Die unreife Frucht zum Beispiel geht ihrer Reife entgegen. Dabei wird ihr im Reifen das, was sie noch nicht ist, keineswegs als Noch-nicht-vorhandenes angestückt. Sie selbst bringt sich zur Reife, und solches Sichbringen charakterisiert ihr Sein als Frucht. Alles Erdenkliche, das beigebracht werden könnte, vermöchte die Unreife der Frucht nicht zu beseitigen, käme dieses Seiende nicht *von ihm selbst her* zur Reife. Das Noch-nicht der Unreife meint nicht ein außenstehendes Anderes, das gleichgültig gegen die Frucht an und mit ihr vorhanden sein könnte. Es meint sie selbst in ihrer spezifischen Seinsart. Die noch nicht volle Summe ist als Zuhandenes gegen den fehlenden unzuhandenen Rest »gleichgültig«. Streng genommen kann sie weder ungleichgültig, noch gleichgültig dagegen sein. Die reifende Frucht je-

doch ist nicht nur nicht gleichgültig gegen die Unreife als ein Anderes ihrer selbst, sondern reifend *ist* sie die Unreife. Das Noch-nicht ist schon in ihr eigenes Sein einbezogen und das keineswegs als beliebige Bestimmung, sondern als Konstitutivum. Entsprechend *ist* auch das Dasein, solange es ist, *je schon sein Noch-nicht*[1].

Was am Dasein die »Unganzheit« ausmacht, das ständige Sich-vorweg, ist weder ein Ausstand eines summativen Zusammen, noch gar ein Noch-nicht-zugänglich-geworden-sein, sondern ein Noch-nicht, das je ein Dasein als das Seiende, das es ist, zu sein hat. Gleichwohl zeigt der Vergleich mit der Unreife der Frucht, bei einer gewissen Übereinstimmung, doch wesentliche Unterschiede. Sie beachten, heißt, die bisherige Rede von Ende und Enden in ihrer Unbestimmtheit erkennen.

Wenn auch das Reifen, das spezifische Sein der Frucht, als Seinsart des Noch-nicht (der Unreife) formal darin mit dem Dasein übereinkommt, daß dieses wie jenes in einem noch zu umgrenzenden Sinne je schon sein Noch-nicht *ist,* so kann das doch nicht bedeuten, Reife als »Ende« und Tod als »Ende« deckten sich auch hinsichtlich der ontologischen Endestruktur. Mit der Reife *vollendet* sich die Frucht. Ist denn aber der Tod, zu dem das Dasein gelangt, eine Vollendung in diesem Sinne? Das Dasein hat zwar mit seinem Tod seinen »Lauf vollendet«. Hat es damit auch notwendig seine spezifischen Möglichkeiten erschöpft? Werden sie ihm vielmehr nicht gerade genommen? Auch »unvollendetes« Dasein endet. Andererseits braucht das Dasein so wenig erst mit seinem Tod zur Reife zu kommen, daß es diese vor dem Ende schon überschritten haben kann. Zumeist endet es in der Unvollendung oder aber zerfallen und verbraucht.

Enden besagt nicht notwendig Sich-vollenden. Die Frage wird dringlicher, *in welchem Sinne überhaupt der Tod als Enden des Daseins begriffen werden muß.*

Enden bedeutet zunächst *Aufhören* und das wiederum in einem ontologisch verschiedenen Sinne. Der Regen hört auf. Er ist nicht mehr vorhanden. Der Weg hört auf. Dieses Enden läßt den Weg nicht verschwinden, sondern dieses Aufhören bestimmt den Weg als diesen

---

[1] Der Unterschied zwischen Ganzem und Summe, ὅλον und πᾶν, totum und compositum, ist seit *Plato* und *Aristoteles* bekannt. Damit ist freilich noch nicht die Systematik der schon in dieser Scheidung beschlossenen kategorialen Abwandlung *erkannt* und in den Begriff gehoben. Als Ansatz einer ausführenden Analyse der fraglichen Strukturen vgl. *E. Husserl,* Logische Untersuchungen. Bd. II, 3. Untersuchung. Zur Lehre von den Ganzen und Teilen.

vorhandenen. Enden als Aufhören kann demnach bedeuten: in die Unvorhandenheit übergehen oder aber gerade erst Vorhandensein mit dem Ende. Dieses letztgenannte Enden kann wiederum entweder ein *unfertig* Vorhandenes bestimmen – ein im Bau befindlicher Weg bricht ab – oder aber die »Fertigkeit« eines Vorhandenen konstituieren – mit dem letzten Pinselstrich wird das Gemälde fertig.

Aber das Enden als Fertigwerden schließt nicht Vollendung in sich. Wohl muß dagegen, was vollendet sein will, seine mögliche Fertigkeit erreichen. Vollendung ist ein fundierter Modus der »Fertigkeit«. Diese ist selbst nur möglich als Bestimmung eines Vorhandenen oder Zuhandenen.

Auch das Enden im Sinne des Verschwindens kann sich noch entsprechend der Seinsart des Seienden modifizieren. Der Regen ist zu Ende, das heißt verschwunden. Das Brot ist zu Ende, das heißt aufgebraucht, als Zuhandenes nicht mehr verfügbar.

Durch keinen dieser Modi des Endens läßt sich der Tod als Ende des Daseins angemessen charakterisieren. Würde das Sterben als Zu-Ende-sein im Sinne eines Endens der besprochenen Art verstanden, dann wäre das Dasein hiermit als Vorhandenes bzw. Zuhandenes gesetzt. Im Tod ist das Dasein weder vollendet, noch einfach verschwunden, noch gar fertig geworden oder als Zuhandenes ganz verfügbar.

So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht *ist,* so *ist* es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. »Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben[1].«

Enden als Sein zum Ende verlangt seine ontologische Aufklärung aus der Seinsart des Daseins. Und vermutlich wird auch erst aus der existenzialen Bestimmung von Enden die Möglichkeit eines existierenden Seins des Noch-nicht, das »vor« dem »Ende« liegt, verständlich. Die existenziale Klärung des Seins zum Ende gibt auch erst die zureichende Basis, den möglichen Sinn der Rede von einer Daseinsganzheit zu umgrenzen, wenn anders diese Ganzheit durch den Tod als »Ende« konstituiert sein soll.

Der Versuch, im Ausgang von einer Klärung des Noch-nicht über die Charakteristik des Endens zu einem Verständnis der daseinsmä-

---

[1] Der Ackermann aus Böhmen, hrsg. v. *A. Bernt* und *K. Burdach* (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, hrsg. v. *K. Burdach,* Bd. III, 2. Teil) 1917, Kp. 20, S. 46.

ßigen Ganzheit zu gelangen, führte nicht ans Ziel. Er zeigte nur *negativ:* das Noch-nicht, das je das Dasein *ist,* widerstrebt einer Interpretation als Ausstand. Das Ende, *zu* dem das Dasein existierend *ist,* bleibt durch ein Zu-Ende-sein unangemessen bestimmt. Zugleich sollte aber die Betrachtung deutlich machen, daß ihr Gang umgekehrt werden muß. Die positive Charakteristik der fraglichen Phänomene (Noch-nicht-sein, Enden, Ganzheit) gelingt nur bei einer eindeutigen Orientierung an der Seinsverfassung des Daseins. Diese Eindeutigkeit wird aber negativ gegen Abwege gesichert durch die Einsicht in die regionale Zugehörigkeit der Ende- und Ganzheitstrukturen, die dem Dasein ontologisch zuwiderlaufen.

Die positive existenzialanalytische Interpretation des Todes und seines Endecharakters ist am Leitfaden der bisher gewonnenen Grundverfassung des Daseins, dem Phänomen der Sorge, durchzuführen.

§ 49- Die Abgrenzung der existenzialen Analyse des Todes gegenüber möglichen anderen Interpretationen des Phänomens

Die Eindeutigkeit der ontologischen Interpretation des Todes soll sich zuvor dadurch verfestigen, daß ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht wird, wonach diese *nicht* fragen und worüber eine Auskunft und Anweisung von ihr vergeblich erwartet werden kann.

Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des Lebens. Leben muß verstanden werden als eine Seinsart, zu der ein In-der-Welt-sein gehört. Sie kann nur in privativer Orientierung am Dasein ontologisch fixiert werden. Auch das Dasein läßt sich als pures Leben betrachten. Für die biologisch-physiologische Fragestellung rückt es dann in den Seinsbezirk, den wir als Tier- und Pflanzenwelt kennen. In diesem Felde können durch ontische Feststellung Daten und Statistiken über die Lebensdauer von Pflanzen, Tieren und Menschen gewonnen werden. Zusammenhänge zwischen Lebensdauer, Fortpflanzung und Wachstum lassen sich erkennen. Die »Arten« des Todes, die Ursachen, »Einrichtungen« und Weisen seines Eintretens können erforscht werden[1].

Dieser biologisch-ontischen Erforschung des Todes liegt eine ontologische Problematik zugrunde. Zu fragen bleibt, wie sich aus dem ontologischen Wesen des Lebens das des Todes bestimmt. In gewisser

[1] Vgl. dazu die umfassende Darstellung bei *E. Korscheit,* Lebensdauer, Altern und Tod. 3. Aufl. 1924. Im besonderen auch das reiche Schriftenverzeichnis S. 414 ff.

Weise hat die ontische Untersuchung des Todes darüber immer schon entschieden. Mehr oder minder geklärte Vorbegriffe von Leben und Tod sind in ihr wirksam. Sie bedürfen einer Vorzeichnung durch die Ontologie des Daseins. Innerhalb der einer Ontologie des Lebens *vorgeordneten* Ontologie des Daseins ist wiederum die existenziale Analyse des Todes einer Charakteristik der Grundverfassung des Daseins *nachgeordnet.* Das Enden von Lebendem nannten wir *Verenden.* Sofern auch das Dasein seinen physiologischen, lebensmäßigen Tod »hat«, jedoch nicht ontisch isoliert, sondern mitbestimmt durch seine ursprüngliche Seinsart, das Dasein aber auch enden kann, ohne daß es eigentlich stirbt, andererseits qua Dasein nicht einfach verendet, bezeichnen wir dieses Zwischenphänomen als *Ableben. Sterben* aber gelte als Titel für die *Seinsweise,* in der das Dasein *zu* seinem Tode *ist.* Darnach ist zu sagen: Dasein verendet nie. Ableben aber kann das Dasein nur solange, als es stirbt. Die medizinisch-biologische Untersuchung des Ablebens vermag Ergebnisse zu gewinnen, die auch ontologisch von Bedeutung werden können, wenn die Grundorientierung für eine existenziale Interpretation des Todes gesichert ist. Oder müssen gar Krankheit und Tod überhaupt – auch medizinisch – primär als existenziale Phänomene begriffen werden?

Die existenziale Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens. Sie fundiert aber auch erst alle biographisch-historische und ethnologisch-psychologische Untersuchung des Todes. Eine »Typologie« des »Sterbens« als Charakteristik der Zustände und Weisen, in denen das Ableben »erlebt« wird, setzt schon den Begriff des Todes voraus. Überdies gibt eine Psychologie des »Sterbens« eher Aufschluß über das »Leben« des »Sterbenden« als über das Sterben selbst. Das ist nur der Widerschein davon, daß das Dasein nicht erst stirbt oder gar nicht eigentlich stirbt bei und in einem Erleben des faktischen Ablebens. Imgleichen erhellen die Auffassungen des Todes bei den Primitiven, deren Verhaltungen zum Tode in Zauberei und Kultus, primär das *Daseins*verständnis, dessen Interpretation schon einer existenzialen Analytik und eines entsprechenden Begriffes vom Tode bedarf.

Die ontologische Analyse des Seins zum Ende greift andererseits keiner existenziellen Stellungnahme zum Tode vor. Wenn der Tod als »Ende« des Daseins, das heißt des In-der-Welt-seins bestimmt wird, dann fällt damit keine ontische Entscheidung darüber, ob »nach dem Tode« noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob das Dasein »fortlebt« oder gar, sich »überdauernd«, »unsterb-

lich« ist. Über das »Jenseits« und seine Möglichkeit wird ebensowenig ontisch entschieden wie über das »Diesseits«, als sollten Normen und Regeln des Verhaltens zum Tode zur »Erbauung« vorgelegt werden. Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein »diesseitig«, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht.* Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur *gefragt* werden, was *nach dem Tode sei,* wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist. Ob eine solche Frage überhaupt eine mögliche *theoretische* Frage darstellt, bleibe hier unentschieden. Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation.

Endlich steht außerhalb des Bezirks einer existenzialen Analyse des Todes, was unter dem Titel einer »Metaphysik des Todes« erörtert werden möchte. Die Fragen, wie und wann der Tod »in die Welt kam«, welchen »Sinn« er als Übel und Leiden im All des Seienden haben kann und soll, setzen notwendig ein Verständnis nicht nur des Seinscharakters des Todes voraus, sondern die Ontologie des Alls des Seienden im Ganzen und die ontologische Klärung von Übel und Negativität überhaupt im besonderen.

Den Fragen einer Biologie, Psychologie, Theodizee und Theologie des Todes ist die existenziale Analyse methodisch vorgeordnet. Ontisch genommen zeigen ihre Ergebnisse die eigentümliche *Formalität* und Leere aller ontologischen Charakteristik. Das darf jedoch nicht blind machen gegen die reiche und verwickelte Struktur des Phänomens. Wenn schon das Dasein überhaupt nie zugänglich wird als Vorhandenes, weil zu seiner Seinsart das Möglichsein in eigener Weise gehört, dann darf um so weniger erwartet werden, die ontologische Struktur des Todes einfach ablesen zu können, wenn anders der Tod eine ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins ist.

Andererseits kann sich die Analyse nicht an eine zufällig und beliebig erdachte Idee vom Tode halten. Dieser Willkür wird nur gesteuert durch eine vorgängige ontologische Kennzeichnung der Seinsart, in der das »Ende« in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins hereinsteht. Dazu bedarf es der vollen Vergegenwärtigung der früher herausgestellten Strukturen der Alltäglichkeit. Daß in einer existenzialen Analyse des Todes existenzielle Möglichkeiten des Seins zum Tode mit anklingen, liegt im Wesen aller ontologischen Untersuchung. Um so ausdrücklicher muß mit der existenzialen Begriffsbestimmung die existenzielle Unverbindlichkeit zusammengehen und das besonders bezüglich des Todes, an dem sich der Möglichkeitscharakter

des Daseins am schärfsten enthüllen läßt. Die existenziale Problematik zielt einzig auf die Herausstellung der ontologischen Struktur des Seins *zum* Ende des Daseins[1].

§ 50. Die Vorzeichnung der existenzialontologischen Struktur des Todes

Die Betrachtungen über Ausstand, Ende und Ganzheit ergaben die Notwendigkeit, das Phänomen des Todes als Sein zum Ende aus der Grundverfassung des Daseins zu interpretieren. Nur so kann deutlich werden, inwiefern im Dasein selbst, gemäß seiner Seinsstruktur, ein durch das Sein zum Ende konstituiertes Ganzsein möglich ist. Als Grundverfassung des Daseins wurde die Sorge sichtbar gemacht. Die ontologische Bedeutung dieses Ausdrucks drückte sich in der »Definition« aus: Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden[2]. Damit sind die fundamentalen Charaktere des Seins des Daseins ausgedrückt: im Sich-vorweg die

---

[1] Die in der christlichen Theologie ausgearbeitete Anthropologie hat immer schon – von *Paulus* an bis zu *Calvins* meditatio futurae vitae – bei der Interpretation des »Lebens« den Tod mitgesehen. – *W. Dilthey,* dessen eigentliche philosophische Tendenzen auf eine Ontologie des »Lebens« zielten, konnte dessen Zusammenhang mit dem Tod nicht verkennen. »Und das Verhältnis endlich, welches am tiefsten und allgemeinsten das Gefühl unseres Daseins bestimmt – das des Lebens zum Tode; denn die Begrenzung unserer Existenz durch den Tod ist immer entscheidend für unser Verständnis und unsere Schätzung des Lebens.« Das Erlebnis und die Dichtung. 5. Aufl., S. 230. Neuerdings hat dann auch G. *Simmel* ausdrücklich das Phänomen des Todes in die Bestimmung des »Lebens« einbezogen, freilich ohne klare Scheidung der biologisch-ontischen und der ontologisch-existenzialen Problematik. Vgl. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918. S. 99-153. – Für die vorliegende Untersuchung ist *besonders* zu vergleichen: *K. Jaspers,* Psychologie der Weltanschauungen. 3. Aufl. 1925, S. 229 ff., bes. S. 259-270. *Jaspers* faßt den Tod am Leitfaden des von ihm herausgestellten Phänomens der »Grenzsituation«, dessen fundamentale Bedeutung über aller Typologie der »Einstellungen« und »Weltbilder« liegt.

Die Anregungen *W. Diltheys* hat *Rud. Unger* aufgenommen in seiner Schrift: Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik. 1922. Eine prinzipielle Besinnung auf seine Fragestellung gibt *Unger* in dem Vortrag: Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse I. 1. 1924.) *Unger* sieht klar die Bedeutung der phänomenolog. Forschung für eine radikalere Fundamentierung der »Lebensprobleme«, a. a. O. S. 17 ff.

[2] Vgl. § 41, S. 192.

Existenz, im Schon-sein-in... die Faktizität, im Sein bei... das Verfallen. Wenn anders der Tod in einem ausgezeichneten Sinne zum Sein des Daseins gehört, dann muß er (bzw. das Sein zum Ende) von diesen Charakteren aus sich bestimmen lassen.

Zunächst gilt es, überhaupt einmal vorzeichnend zu verdeutlichen, wie sich am Phänomen des Todes Existenz, Faktizität und Verfallen des Daseins enthüllen.

Als unangemessen wurde die Interpretation des Noch-nicht und damit auch des äußersten Noch-nicht, des Daseinsendes, im Sinne eines Ausstandes zurückgewiesen; denn sie schloß die ontologische Verkehrung des Daseins in ein Vorhandenes in sich. Das Zu-Ende-sein besagt existenzial: Sein zum Ende. Das äußerste Noch-nicht hat den Charakter von etwas, *wozu* das Dasein *sich verhält*. Das Ende steht dem Dasein bevor. Der Tod ist kein noch nicht Vorhandenes, nicht der auf ein Minimum reduzierte letzte Ausstand, sondern eher ein *Bevorstand*.

Dem Dasein als In-der-Welt-sein kann jedoch Vieles bevorstehen. Der Charakter des Bevorstandes zeichnet für sich den Tod nicht aus. Im Gegenteil: auch diese Interpretation könnte noch die Vermutung nahelegen, der Tod müßte im Sinne eines bevorstehenden, umweltlich begegnenden Ereignisses verstanden werden. Bevorstehen kann zum Beispiel ein Gewitter, der Umbau des Hauses, die Ankunft eines Freundes, Seiendes demnach, was vorhanden, zuhanden oder mit-da-ist. Ein Sein dieser Art hat der bevorstehende Tod nicht.

Bevorstehen kann dem Dasein aber auch zum Beispiel eine Reise, eine Auseinandersetzung mit Anderen, ein Verzicht auf solches, was das Dasein selbst sein kann: eigene Seinsmöglichkeiten, die im Mitsein mit Anderen gründen.

Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äußerste. Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*. Als

solche ist er ein *ausgezeichneter* Bevorstand. Dessen existenziale Möglichkeit gründet darin, daß das Dasein ihm selbst wesenhaft erschlossen ist und zwar in der Weise des Sich-vorweg. Dieses Strukturmoment der Sorge hat im Sein zum Tode seine ursprünglichste Konkretion. Das Sein zum Ende wird phänomenal deutlicher als Sein zu der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins.

Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit beschafft sich aber das Dasein nicht nachträglich und gelegentlich im Verlaufe seines Seins. Sondern, wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit *geworfen*. Daß es seinem Tod überantwortet ist und dieser somit zum In-der-Welt-sein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen, Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst[1]. Die Angst vor dem Tode ist Angst »vor« dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin. Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige »schwache« Stimmung des Einzelnen, sondern, als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert. Damit verdeutlicht sich der existenziale Begriff des Sterbens als geworfenes Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Die Abgrenzung gegen ein pures Verschwinden, aber auch gegen ein Nur-Verenden und schließlich gegen ein »Erleben« des Ablebens gewinnt an Schärfe.

Das Sein zum Ende entsteht nicht erst durch und als zuweilen auftauchende Einstellung, sondern gehört wesenhaft zur Geworfenheit des Daseins, die sich in der Befindlichkeit (der Stimmung) so oder so enthüllt. Das je im Dasein herrschende faktische »Wissen« oder »Nichtwissen« um das eigenste Sein zum Ende ist nur der Ausdruck der existenziellen Möglichkeit, in verschiedener Weise sich in diesem Sein zu halten. Daß faktisch Viele zunächst und zumeist um den Tod nicht wissen, darf nicht als Beweisgrund dafür ausgegeben werden, daß das Sein zum Tode nicht »allgemein« zum Dasein gehöre, sondern nur dafür, daß sich das Dasein zunächst und zumeist das eigenste Sein zum Tode, flüchtig *vor* ihm, verdeckt. Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise des *Verfal-*

---

[1] Vgl. § 40, S. 184 ff.

lens. Denn faktisches Existieren ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können, sondern ist immer auch schon in der besorgten »Welt« aufgegangen. In diesem verfallenden Sein bei ... meldet sich die Flucht aus der Unheimlichkeit, das heißt jetzt vor dem eigensten Sein zum Tode. Existenz, Faktizität, Verfallen charakterisieren das Sein zum Ende und sind demnach konstitutiv für den existenzialen Begriff des Todes. *Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologtschen Möglichkeit in der Sorge.*

Wenn aber das Sein zum Tode ursprünglich und wesenhaft dem Sein des Daseins zugehört, dann muß es auch – wenngleich zunächst uneigentlich – in der Alltäglichkeit aufweisbar sein. Und wenn gar das Sein zum Ende die existenziale Möglichkeit bieten sollte für ein existenzielles Ganzsein des Daseins, dann läge darin die phänomenale Bewährung für die These: Sorge ist der ontologische Titel für die Ganzheit des Strukturganzen des Daseins. Für die volle phänomenale Rechtfertigung dieses Satzes reicht jedoch eine *Vorzeichnung* des Zusammenhanges zwischen Sein zum Tode und Sorge nicht aus. Er muß vor allem in der nächsten *Konkretion* des Daseins, seiner Alltäglichkeit, sichtbar werden.

§ 51. Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins

Die Herausstellung des alltäglichen durchschnittlichen Seins zum Tode orientiert sich an den früher gewonnenen Strukturen der Alltäglichkeit. Im Sein zum Tode verhält sich das Dasein *zu ihm selbst* als einem ausgezeichneten Seinkönnen. Das Selbst der Alltäglichkeit aber ist das Man[1], das sich in der öffentlichen Ausgelegtheit konstituiert, die sich im Gerede ausspricht. Dieses muß sonach offenbar machen, in welcher Weise das alltägliche Dasein sein Sein zum Tode sich auslegt. Das Fundament der Auslegung bildet je ein Verstehen, das immer auch befindliches, das heißt gestimmtes ist. Also muß gefragt werden: wie hat das im Gerede des Man liegende befindliche Verstehen das Sein zum Tode erschlossen? Wie verhält sich das Man verstehend zu der eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Möglichkeit des Daseins? Welche Befindlichkeit erschließt dem Man die Überantwortung an den Tod und in welcher Weise?

Die Öffentlichkeit des alltäglichen Miteinander »kennt« den Tod als ständig vorkommendes Begegnis, als »Todesfall«. Dieser oder jener

---

[1] Vgl. § 27, S. 126 ff.

Nächste oder Fernerstehende »stirbt«. Unbekannte »sterben« täglich und stündlich. »Der Tod« begegnet als bekanntes innerweltlich vorkommendes Ereignis. Als solches bleibt er in der für das alltäglich Begegnende charakteristischen Unauffälligkeit[1]. Das Man hat für dieses Ereignis auch schon eine Auslegung gesichert. Die ausgesprochene oder auch meist verhaltene »flüchtige« Rede darüber will sagen: man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen.

Die Analyse des »man stirbt« enthüllt unzweideutig die Seinsart des alltäglichen Seins zum Tode. Dieser wird in solcher Rede verstanden als ein unbestimmtes Etwas, das allererst irgendwoher eintreffen muß, zunächst aber für einen selbst *noch nicht vorhanden* und daher unbedrohlich ist. Das »man stirbt« verbreitet die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man. Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: »man stirbt«, weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man ist das *Niemand*. Das »Sterben« wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört. Wenn je dem Gerede die Zweideutigkeit eignet, dann dieser Rede vom Tode. Das Sterben, das wesenhaft unvertretbar das meine ist, wird in ein öffentlich vorkommendes Ereignis verkehrt, das dem Man begegnet. Die charakterisierte Rede spricht vom Tode als ständig vorkommendem »Fall«. Sie gibt ihn aus als immer schon »Wirkliches« und verhüllt den Möglichkeitscharakter und in eins damit die zugehörigen Momente der Unbezüglichkeit und Unüberholbarkeit. Mit solcher Zweideutigkeit setzt sich das Dasein in den Stand, sich hinsichtlich eines ausgezeichneten, dem eigensten Selbst zugehörigen Seinkönnens im Man zu verlieren. Das Man gibt Recht und steigert die *Versuchung,* das eigenste Sein zum Tode sich zu verdecken[2].

Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode beherrscht die Alltäglichkeit so hartnäckig, daß im Miteinandersein die »Nächsten« gerade dem »Sterbenden« oft noch einreden, er werde dem Tod entgehen und demnächst wieder in die beruhigte Alltäglichkeit seiner besorgten Welt zurückkehren. Solche »Fürsorge« meint sogar, den »Sterbenden« dadurch zu »trösten«. Sie will ihn ins Dasein zurückbringen, indem sie ihm dazu verhilft, seine eigenste, unbezügliche Seinsmöglichkeit noch vollends zu verhüllen. Das Man besorgt dergestalt eine *ständige Beruhigung über den Tod.* Sie gilt aber im Grunde nicht nur

[1] Vgl. § 16, S. 72 ff.
[2] Vgl. § 38, S. 177 ff.

dem »Sterbenden«, sondern ebenso sehr den »Tröstenden«. Und selbst im Falle des Ablebens noch soll die Öffentlichkeit durch das Ereignis nicht in ihrer besorgten Sorglosigkeit gestört und beunruhigt werden. Sieht man doch im Sterben der Anderen nicht selten eine gesellschaftliche Unannehmlichkeit, wenn nicht gar Taktlosigkeit, davor die Öffentlichkeit bewahrt werden soll[1].

Das Man setzt sich aber zugleich mit dieser das Dasein von seinem Tod abdrängenden Beruhigung in Recht und Ansehen durch die stillschweigende Regelung der Art, wie *man* sich überhaupt zum Tode zu verhalten hat. Schon das »Denken an den Tod« gilt öffentlich als feige Furcht, Unsicherheit des Daseins und finstere Weltflucht. *Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen.* Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit des Man hat auch schon über die Befindlichkeit entschieden, aus der sich die Stellung zum Tode bestimmen soll. In der Angst vor dem Tode wird das Dasein vor es selbst gebracht als überantwortet der unüberholbaren Möglichkeit. Das Man besorgt die Umkehrung dieser Angst in eine Furcht vor einem ankommenden Ereignis. Die als Furcht zweideutig gemachte Angst wird überdies als Schwäche ausgegeben, die ein selbstsicheres Dasein nicht kennen darf. Was sich gemäß dem lautlosen Dekret des Man »gehört«, ist die gleichgültige Ruhe gegenüber der »Tatsache«, daß man stirbt. Die Ausbildung einer solchen »überlegenen« Gleichgültigkeit *entfremdet* das Dasein seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen.

Versuchung, Beruhigung und Entfremdung kennzeichnen aber die Seinsart des *Verfallens*. Das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallendes eine ständige *Flucht vor ihm*. Das Sein *zum* Ende hat den Modus des umdeutenden, uneigentlich verstehenden und verhüllenden *Ausweichens vor ihm*. Daß das je eigene Dasein faktisch immer schon stirbt, das heißt in einem Sein zu seinem Ende ist, dieses Faktum verbirgt es sich dadurch, daß es den Tod zum alltäglich vorkommenden Todesfall bei Anderen umprägt, der allenfalls uns noch deutlicher versichert, daß »man selbst« ja noch »lebt«. Mit der verfallenden Flucht *vor* dem Tode bezeugt aber die Alltäglichkeit des Daseins, daß auch das Man selbst je schon *als Sein zum Tode* bestimmt ist, auch dann, wenn es sich nicht ausdrücklich in einem »Denken an den Tod« bewegt. *Dem Dasein geht es auch in der durchschnittlichen Alltäglich-*

---

[1] *L. N. Tolstoi* hat in seiner Erzählung »Der Tod des Iwan Iljitsch« das Phänomen der Erschütterung und des Zusammenbruchs dieses »man stirbt« dargestellt.

keit ständig um dieses eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen, wenn auch nur im Modus des Besorgens einer unbehelligten Gleichgültigkeit g e g e n *die äußerste Möglichkeit seiner Existenz.*

Die Herausstellung des alltäglichen Seins zum Tode gibt aber zugleich die Anweisung zu dem Versuch, durch eine eindringlichere Interpretation des verfallenden Seins zum Tode als Ausweichen *vor ihm* den vollen existenzialen Begriff des Seins zum Ende zu sichern. An dem phänomenal zureichend sichtbar gemachten *Wovor der Flucht* muß sich phänomenologisdi entwerfen lassen, wie das ausweichende Dasein selbst seinen Tod versteht[1].

§ 52. Das alltägliche Sein zum Ende und der volle existenziale Begriff des Todes

Das Sein zum Ende wurde in existenzialer Vorzeichnung als das Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen bestimmt. Das existierende Sein zu dieser Möglichkeit bringt sich vor die schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz. Über diese scheinbar leere Charakteristik des Seins zum Tode hinaus enthüllte sich die Konkretion dieses Seins im Modus der Alltäglichkeit. Gemäß der für diese wesenhaften Verfallenstendenz erwies sich das Sein zum Tode als verdeckendes Ausweichen vor ihm. Während zuvor die Untersuchung von der formalen Vorzeichnung der ontologischen Struktur des Todes zur konkreten Analyse des alltäglichen Seins zum Ende überging, soll jetzt in umgekehrter Wegrichtung durch ergänzende Interpretation des alltäglichen Seins zum Ende der volle existenziale Begriff des Todes gewonnen werden.

Die Explikation des alltäglichen Seins zum Tode hielt sich an das Gerede des Man: man stirbt auch einmal, aber vorläufig noch nicht. Bisher wurde lediglich das »man stirbt« als solches interpretiert. Im »auch einmal, aber vorläufig noch nicht« gibt die Alltäglichkeit so etwas wie eine *Gewißheit* des Todes zu. Niemand zweifelt daran, daß man stirbt. Allein dieses »nicht zweifeln« braucht nicht schon *das* Gewißsein in sich zu bergen, das dem entspricht, als was der Tod im Sinne der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit in das Dasein hereinsteht. Die Alltäglichkeit bleibt bei diesem zweideutigen Zugeben der »Gewißheit« des Todes stehen – um sie, das Sterben noch

---

[1] Vgl. bez. dieser methodischen Möglichkeit das zur Analyse der Angst Gesagte § 40, S. 184.

mehr verdeckend, abzuschwächen und sich die Geworfenheit in den Tod zu erleichtern.

Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode vermag seinem Sinne nach des Todes *nicht eigentlich* »gewiß« zu sein und *ist* es doch. Wie steht es um die »Gewißheit des Todes«?

Eines Seienden gewiß-sein besagt: es als wahres für wahr *halten*. Wahrheit aber bedeutet Entdecktheit des Seienden. Alle Entdecktheit aber gründet ontologisch in der ursprünglichsten Wahrheit, der Er-schlossenheit des Daseins[1]. Dasein ist als erschlossen-erschließendes und entdeckendes Seiendes wesenhaft »in der Wahrheit«. *Gewißheit aber gründet in der Wahrheit oder gehört ihr gleichursprünglich zu.* Der Ausdruck »Gewißheit« hat wie der Terminus »Wahrheit« eine doppelte Bedeutung. Ursprünglich besagt Wahrheit soviel wie Erschließendsein als Verhaltung des Daseins. Die hieraus abgeleitete Bedeutung meint die Entdecktheit des Seienden. Entsprechend bedeutet Gewißheit ursprünglich soviel wie Gewißsein als Seinsart des Daseins. In einer abgeleiteten Bedeutung wird jedoch auch das Seiende, dessen das Dasein gewiß sein kann, ein »gewisses« genannt.

Ein Modus der Gewißheit ist die *Überzeugung*. In ihr läßt sich das Dasein einzig durch das Zeugnis der entdeckten (wahren) Sache selbst sein verstehendes Sein zu dieser bestimmen. Das Fürwahr-halten ist als Sich-in-der-Wahrheit-halten zulänglich, wenn es im entdeckten Seienden selbst gründet und als Sein zu so entdecktem Seienden hinsichtlich seiner Angemessenheit an dieses sich durchsichtig geworden ist. Dergleichen fehlt in der willkürlichen Erdichtung, bzw. in der bloßen »Ansicht« über ein Seiendes.

Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens bemißt sich nach dem Wahrheitsanspruch, dem es zugehört. Dieser empfängt sein Recht aus der Seinsart des zu erschließenden Seienden und der Richtung des Erschließens. Mit der Verschiedenheit des Seienden und gemäß der leitenden Tendenz und Tragweite des Erschließens wandelt sich die Art der Wahrheit und damit die Gewißheit. Die vorliegende Betrachtung bleibt auf eine Analyse des Gewiß-seins gegenüber dem Tod eingeschränkt, das am Ende eine ausgezeichnete *Daseinsgewißheit* darstellt.

Das alltägliche Dasein verdeckt zumeist die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit seines Seins. Diese faktische Verdeckungstendenz bewährt die These: Dasein ist als faktisches in der »Un-

[1] Vgl. § 44, S. 212 ff., bes. S. 219 ff.

wahrheit«[1]. Demnach muß die Gewißheit, die solchem Verdecken des Seins zum Tode zugehört, ein unangemessenes Fürwahrhalten sein, nicht etwa Ungewißheit im Sinne des Zweifelns. Die unangemessene Gewißheit hält das, dessen sie gewiß ist, in der Verdecktheit. Versteht »man« den Tod als umweltlich begegnendes Ereignis, dann trifft die hierauf bezogene Gewißheit nicht das Sein zum Ende.

Man sagt: es ist gewiß, daß »der« Tod kommt. *Man* sagt es, und das Man übersieht, daß, um des Todes gewiß sein zu können, je das eigene Dasein selbst seines eigensten unbezüglichen Seinkönnens gewiß sein muß. Man sagt, der Tod ist gewiß, und pflanzt damit in das Dasein den Schein, als sei es *selbst* seines Todes gewiß. Und wo liegt der Grund des alltäglichen Gewißseins? Offenbar nicht in einer bloßen gegenseitigen Überredung. Man erfährt doch täglich das »Sterben« Anderer. Der Tod ist eine unleugbare »Erfahrungstatsache«.

In welcher Weise das alltägliche Sein zum Tode die so gegründete Gewißheit versteht, verrät sich dann, wenn es versucht, sogar kritisch vorsichtig und das heißt doch angemessen über den Tod zu »denken«. Alle Menschen, soweit man weiß, »sterben«. Der Tod ist für jeden Menschen im höchsten Grade wahrscheinlich, aber doch nicht »unbedingt« gewiß. Streng genommen darf dem Tod doch »nur« *empirische* Gewißheit zugesprochen werden. Sie bleibt notwendig hinter der höchsten Gewißheit zurück, der apodiktischen, die wir in gewissen Bezirken der theoretischen Erkenntnis erreichen.

An dieser »kritischen« Bestimmung der Gewißheit des Todes und seines Bevorstehens offenbart sich zunächst wieder das für die Alltäglichkeit charakteristische Verkennen der Seinsart des Daseins und des ihm zugehörigen Seins zum Tode. *Daß das Ableben als vorkommendes Ereignis »nur« empirisch gewiß ist, entscheidet nicht über die Gewißheit des Todes.* Die Todesfälle mögen faktische Veranlassung dafür sein, daß das Dasein zunächst überhaupt auf den Tod aufmerksam wird. In der gekennzeichneten empirischen Gewißheit verbleibend, vermag das Dasein aber gar nicht des Todes in dem, wie er »ist«, gewiß zu werden. Wenngleich das Dasein in der Öffentlichkeit des Man scheinbar nur von dieser »empirischen« Gewißheit des Todes »redet«, so hält es sich *im Grunde doch nicht* ausschließlich und primär an die vorkommenden Todesfälle. *Seinem Tode ausweichend* ist

[1] Vgl. § 44 b, S. 222.

auch das alltägliche Sein zum Ende des Todes doch anders gewiß, als es selbst in rein theoretischer Besinnung wahrhaben möchte. Dieses »anders« verhüllt sich die Alltäglichkeit zumeist. Sie wagt nicht, sich darin durchsichtig zu werden. Mit der charakterisierten alltäglichen Befindlichkeit, der »ängstlich« besorgten, scheinbar angstlosen Überlegenheit gegenüber der gewissen »Tatsache« des Todes gibt die Alltäglichkeit eine »höhere« als nur empirische Gewißheit zu. Man *weiß* um den gewissen Tod und »ist« doch seiner nicht eigentlich gewiß. Die verfallende Alltäglichkeit des Daseins kennt die Gewißheit des Todes und weicht dem Gewißsein doch aus. Aber dieses Ausweichen bezeugt phänomenal aus dem, wovor es ausweicht, daß der Tod als eigenste, unbezügliche, unüberholbare, *gewisse* Möglichkeit begriffen werden muß.

Man sagt: der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht. Mit diesem »aber...« spricht das Man dem Tod die Gewißheit ab. Das »vorläufig noch nicht« ist keine bloße negative Aussage, sondern eine Selbstauslegung des Man, mit der es sich an das verweist, was zunächst noch für das Dasein zugänglich und besorgbar bleibt. Die Alltäglichkeit drängt in die Dringlichkeit des Besorgens und begibt sich der Fesseln des müden, »tatenlosen Denkens an den Tod«. Dieser wird hinausgeschoben auf ein »später einmal« und zwar unter Berufung auf das sogenannte »allgemeine Ermessen«. So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, *daß er jeden Augenblick möglich ist.* Mit der Gewißheit des Todes geht die *Unbestimmtheit* seines Wann zusammen. Ihr weicht das alltägliche Sein zum Tode dadurch aus, daß es ihr Bestimmtheit verleiht. Solches Bestimmen kann aber nicht bedeuten, das Wann des Eintreffens des Ablebens zu berechnen. Das Dasein flieht eher vor solcher Bestimmtheit. Die Unbestimmtheit des gewissen Todes bestimmt sich das alltägliche Besorgen dergestalt, daß es vor sie die übersehbaren Dringlichkeiten und Möglichkeiten des nächsten Alltags schiebt.

Die Verdeckung der Unbestimmtheit trifft aber die Gewißheit mit. So verhüllt sich der eigenste Möglichkeitscharakter des Todes: gewiß und dabei unbestimmt, das heißt jeden Augenblick möglich.

Die vollständige Interpretation der alltäglichen Rede des Man über den Tod und seine Weise, in das Dasein hereinzustehen, führte auf die Charaktere der Gewißheit und Unbestimmtheit. Der volle existenzial-ontologische Begriff des Todes läßt sich jetzt in folgenden Bestimmungen umgrenzen: *Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare*

Möglichkeit des Daseins. Der *Tod ist* als Ende des *Daseins* im Sein dieses Seienden *zu* seinem Ende.

Die Umgrenzung der existenzialen Struktur des Seins zum Ende steht im Dienste der Herausarbeitung einer Seinsart des Daseins, in der es *als Dasein ganz* sein kann. Daß je schon auch das alltägliche Dasein *zu* seinem Ende *ist,* das heißt sich mit seinem Tod ständig, wenngleich »flüchtig«, auseinandersetzt, zeigt, daß dieses das Ganzsein abschließende und bestimmende Ende nichts ist, wobei das Dasein erst zuletzt in seinem Ableben ankommt. In das Dasein, als das zu seinem Tode seiende, ist das äußerste Noch-nicht seiner selbst, dem alle anderen vorgelagert sind, immer schon einbezogen. Deshalb besteht der formale Schluß von dem überdies ontologisch unangemessen als Ausstand interpretierten Noch-nicht des Daseins auf seine Un-ganzheit nicht zurecht. *Das aus dem Sich-vorweg entnommene Phänomen des Noch-nicht ist so wenig wie die Sorgestruktur überhaupt eine Instanz gegen ein mögliches existentes Ganzsein, daß dieses Sichvorweg ein solches Sein zum Ende allererst möglich macht.* Das Problem des möglichen Ganzseins des Seienden, das wir je selbst sind, besteht zurecht, wenn die Sorge als Grundverfassung des Daseins mit dem Tode als der äußersten Möglichkeit dieses Seienden »zusammenhängt«.

Fraglich bleibt indes, ob dieses Problem auch schon zureichend ausgearbeitet wurde. Das Sein zum Tode gründet in der Sorge. Als geworfenes In-der-Welt-sein ist das Dasein je schon seinem Tode überantwortet. Seiend zu seinem Tode, stirbt es faktisch und zwar ständig, solange es nicht zu seinem Ableben gekommen ist. Das Dasein stirbt faktisch, sagt zugleich, es hat sich in seinem Sein zum Tode immer schon so oder so entschieden. Das alltäglich verfallende Ausweichen *vor* ihm ist ein *uneigentliches* Sein *zum* Tode. Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde[1]. Uneigentlichkeit kennzeichnet eine Seinsart, in die das Dasein sich verlegen kann und zumeist auch immer verlegt hat, in die es sich aber nicht notwendig und ständig verlegen muß. Weil das Dasein existiert, bestimmt es sich als Seiendes, wie es ist, je aus einer Möglichkeit, die es selbst *ist* und versteht.

Kann das Dasein seine eigenste, unbezügliche und unüberholbare, gewisse und als solche unbestimmte Möglichkeit auch *eigentlich ver-*

---

[1] Über die Uneigentlichkeit des Daseins wurde gehandelt § 9, S. 42 ff., 27, S. 130, und bes. § 38, S. 175 ff.

stehen, das heißt sich in einem eigentlichen Sein zu seinem Ende halten? Solange dieses eigentliche Sein zum Tode nicht herausgestellt und ontologisch bestimmt ist, haftet an der existenzialen Interpretation des Seins zum Ende ein wesentlicher Mangel.

Das eigentliche Sein zum Tode bedeutet eine existenzielle Möglichkeit des Daseins. Dieses ontische Seinkönnen muß seinerseits ontologisch möglich sein. Welches sind die existenzialen Bedingungen dieser Möglichkeit? Wie soll sie selbst zugänglich werden?

§ 53. Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode

Faktisch hält sich das Dasein zunächst und zumeist in einem uneigentlichen Sein zum Tode. Wie soll die ontologische Möglichkeit eines *eigentlichen* Seins zum Tode »objektiv« charakterisiert werden, wenn das Dasein am Ende sich nie eigentlich zu seinem Ende verhält oder aber dieses eigentliche Sein seinem Sinne nach den Anderen verborgen bleiben muß? Ist der Entwurf der existenzialen Möglichkeit eines so fragwürdigen existenziellen Seinkönnens nicht ein phantastisches Unterfangen? Wessen bedarf es, damit ein solcher Entwurf über eine nur dichtende, willkürliche Konstruktion hinauskommt? Gewährt das Dasein selbst Anweisungen für diesen Entwurf? Lassen sich aus dem Dasein selbst Gründe seiner phänomenalen Rechtmäßigkeit entnehmen? Kann die jetzt gestellte ontologische Aufgabe aus der bisherigen Analyse des Daseins sich Vorzeichnungen geben lassen, die ihr Vorhaben in eine sichere Bahn zwingen?

Der existenziale Begriff des Todes wurde fixiert und somit das, wozu ein eigentliches Sein zum Ende sich soll verhalten können. Ferner wurde das uneigentliche Sein zum Tode charakterisiert und damit prohibitiv vorgezeichnet, wie das eigentliche Sein zum Tode *nicht* sein kann. Mit diesen positiven und prohibitiven Anweisungen muß sich der existenziale Bau eines eigentlichen Seins zum Tode entwerfen lassen.

Das Dasein wird konstituiert durch die Erschlossenheit, das ist durch ein befindliches Verstehen. *Eigentliches* Sein zum Tode kann vor der eigensten, unbezüglichen Möglichkeit *nicht ausweichen* und in dieser Flucht sie *verdecken* und für die Verständigkeit des Man *umdeuten.* Der existenziale Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode muß daher die Momente eines solchen Seins herausstellen, die es als Verstehen des Todes im Sinne des nichtflüchtigen und nichtverdeckenden Seins zu der gekennzeichneten Möglichkeit konstituieren.

Zunächst gilt es, das Sein zum Tode als ein *Sein zu einer Möglichkeit* und zwar zu einer ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins selbst zu kennzeichnen. Sein zu einer Möglichkeit, das heißt zu einem Möglichen, kann bedeuten: Aussein auf ein Mögliches als Besorgen seiner Verwirklichung. Im Felde des Zuhandenen und Vorhandenen begegnen ständig solche Möglichkeiten: das Erreichbare, Beherrschbare, Gangbare und dergleichen. Das besorgende Aus-sein auf ein Mögliches hat die Tendenz, die *Möglichkeit* des Möglichen durch Verfügbarmachen zu *vernichten*. Die besorgende Verwirklichung von zuhandenem Zeug (als Herstellen, Bereitstellen, Umstellen u. s. f.) ist aber immer nur relativ, sofern auch das Verwirklichte noch und gerade den Seinscharakter der Bewandtnis hat. Es bleibt, wenngleich verwirklicht, als Wirkliches ein Mögliches für..., charakterisiert durch ein Umzu. Die vorliegende Analyse soll lediglich deutlich machen, wie das besorgende Aus-sein sich zum Möglichen verhält: nicht in thematisch-theoretischer Betrachtung des Möglichen als Möglichen und gar hinsichtlich seiner Möglichkeit als solcher, sondern so, daß es *um*sichtig von dem Möglichen wegsieht auf das Wofür-möglich.

Das fragliche Sein zum Tode kann offenbar nicht den Charakter des besorgenden Aus-seins auf seine Verwirklichung haben. Einmal ist der Tod als Mögliches kein mögliches Zuhandenes oder Vorhandenes, sondern eine Seinsmöglichkeit des *Daseins*. Sodann aber müßte das Besorgen der Verwirklichung dieses Möglichen eine Herbeiführung des Ablebens bedeuten. Damit entzöge sich aber das Dasein gerade den Boden für ein existierendes Sein zum Tode.

Wenn also mit dem Sein zum Tode nicht eine »Verwirklichung« seiner gemeint ist, dann kann es nicht besagen: sich aufhalten bei dem Ende in seiner Möglichkeit. Eine solche Verhaltung läge im »Denken an den Tod«. Solches Verhalten bedenkt die Möglichkeit, wann und wie sie sich wohl verwirklichen möchte. Dieses Grübeln über den Tod nimmt ihm zwar nicht völlig seinen Möglichkeitscharakter, er wird immer noch begrübelt als kommender, wohl aber schwächt es ihn ab durch ein berechnendes Verfügenwollen über den Tod. Er soll als Mögliches möglichst wenig von seiner Möglichkeit zeigen. Im Sein zum Tode dagegen, wenn anders es die charakterisierte Möglichkeit als *solche* verstehend zu erschließen hat, muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden.

Zu einem Möglichen in seiner Möglichkeit verhält sich das Dasein jedoch im *Erwarten*. Für ein Gespanntsein auf es vermag ein Mög-

liches in seinem »ob oder ob nicht oder schließlich doch« ungehindert und ungeschmälert zu begegnen. Trifft die Analyse aber mit dem Phänomen des Erwartens nicht auf die gleiche Seinsart zum Möglichen, die schon im besorgenden Aus-sein auf etwas gekennzeichnet wurde? Alles Erwarten versteht und »hat« sein Mögliches daraufhin, ob und wann und wie es wohl wirklich vorhanden sein wird. Das Erwarten ist nicht nur gelegentlich ein Wegsehen vom Möglichen auf seine mögliche Verwirklichung, sondern wesenhaft ein *Warten auf diese*. Auch im Erwarten liegt ein Abspringen vom Möglichen und Fußfassen im Wirklichen, dafür das Erwartete erwartet ist. Vom Wirklichen aus und auf es zu wird das Mögliche in das Wirkliche erwartungsmäßig hereingezogen.

Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll aber zu *ihm* sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es *als Möglichkeit* enthüllt. Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*. Birgt diese Verhaltung aber nicht eine Näherung an das Mögliche in sich, und taucht mit der Nähe des Möglichen nicht seine Verwirklichung auf? Diese Näherung tendiert jedoch nicht auf ein besorgendes Verfügbarmachen eines Wirklichen, sondern im verstehenden Näherkommen wird die Möglichkeit des Möglichen nur »größer«. *Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich*. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu »Verwirklichendes« und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie »immer größer«, das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet. Ihrem Wesen nach bietet diese Möglichkeit keinen Anhalt, um auf etwas gespannt zu sein, das mögliche Wirkliche sich »auszumalen« und darob die Möglichkeit zu vergessen. Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.

Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen *des* Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist. Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten

Seienden: existieren. Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*. Deren ontologische Verfassung muß sichtbar werden mit der Herausstellung der konkreten Struktur des Vorlaufens in den Tod. Wie vollzieht sich die phänomenale Umgrenzung dieser Struktur? Offenbar so, daß wir die Charaktere des vorlaufenden Erschließens bestimmen, die ihm zugehören müssen, damit es zum reinen Verstehen der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und als solcher unbestimmten Möglichkeit soll werden können. Zu beachten bleibt, daß Verstehen primär nicht besagt: begaffen eines Sinnes, sondern sich verstehen in dem Seinkönnen, das sich im Entwurf enthüllt[1].

Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht. Darin kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann. Das Verstehen dieses »Könnens« enthüllt aber erst die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst.

Die eigenste Möglichkeit ist *unbezügliche*. Das Vorlaufen läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat. Der Tod »gehört« nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens des »Da« für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht. Das Versagen des Besorgens und der Fürsorge bedeutet jedoch keineswegs eine Abschnürung dieser Weisen des Daseins vom eigentlichen Selbstsein. Als wesenhafte Strukturen der Daseinsverfassung gehören sie mit zur Bedingung der Möglichkeit von Existenz überhaupt. Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich *als* besorgendes Sein bei ... und fürsorgendes Sein mit ... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft. Das Vorlaufen in die unbezügliche Möglichkeit zwingt das vorlaufende Sei-

[1] Vgl. § 31, S. 142 ff.

ende in die Möglichkeit, sein eigenstes Sein von ihm selbst her aus ihm selbst zu übernehmen.

Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist *unüberholbar.* Das Sein zu ihr läßt das Dasein verstehen, daß ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben. Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für* sie. Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt. Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz. Das Dasein behütet sich, vorlaufend, davor, hinter sich selbst und das verstandene Seinkönnen zurückzufallen und »für seine Siege zu alt zu werden« (Nietzsche). Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen – um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben. Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen. Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.

Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit ist *gewiß.* Die Weise, ihrer gewiß *zu sein,* bestimmt sich aus der ihr entsprechenden Wahrheit (Erschlossenheit). Die gewisse Möglichkeit des Todes erschließt das Dasein aber als Möglichkeit nur so, daß es vorlaufend zu ihr diese Möglichkeit als eigenstes Seinkönnen für sich *ermöglicht.* Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung. Das Sichhalten in dieser Wahrheit, das heißt das Gewißsein des Erschlossenen, beansprucht erst recht das Vorlaufen. Die Gewißheit des Todes kann nicht errechnet werden aus Feststellungen von begegnenden Todesfällen. Sie hält sich überhaupt nicht in einer Wahrheit des Vorhandenen, das hinsichtlich seiner Entdecktheit am reinsten begegnet für ein nur hinsehendes Begegnenlassen des Seienden an ihm selbst. Das Dasein muß sich allererst an Sachver-

halte verloren haben – was eine eigene Aufgabe und Möglichkeit der Sorge sein kann – um die reine Sachlichkeit, das heißt Gleichgültigkeit der apodiktischen Evidenz zu gewinnen. Wenn das Gewißsein bezüglich des Todes nicht diesen Charakter hat, dann heißt das nicht, es sei von niedrigerem Grade als jene, sondern: *es gehört überhaupt nicht in die Abstufungsordnung der Evidenzen über Vorhandenes.*

Das Für-wahr-halten des Todes – Tod *ist* je nur eigener – zeigt eine andere Art und ist ursprünglicher als jede Gewißheit bezüglich eines innerweltlich begegnenden Seienden oder der formalen Gegenstände; denn es ist des In-der-Welt-seins gewiß. Als solches beansprucht es nicht nur *eine* bestimmte Verhaltung des Daseins, sondern dieses in der vollen Eigentlichkeit seiner Existenz[1]. Im Vorlaufen kann sich das Dasein erst seines eigensten Seins in seiner unüberholbaren Ganzheit vergewissern. Daher muß die Evidenz einer unmittelbaren Gegebenheit der Erlebnisse, des Ich und des Bewußtseins notwendig hinter der Gewißheit zurückbleiben, die im Vorlaufen beschlossen liegt. Und zwar nicht deshalb, weil die zugehörige Erfassungsart nicht streng wäre, sondern weil sie grundsätzlich nicht das *für wahr* (erschlossen) halten kann, was sie im Grunde als wahr »da-haben« will: das Dasein, das ich selbst *bin* und als Seinkönnen eigentlich erst vorlaufend sein kann.

Die eigenste, unbezügliche, unüberholbare und gewisse Möglichkeit ist hinsichtlich der Gewißheit *unbestimmt.* Wie erschließt das Vorlaufen diesen Charakter der ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins? Wie entwirft sich das vorlaufende Verstehen auf ein gewisses Seinkönnen, das ständig möglich ist, so zwar, daß das Wann, in dem die schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz möglich wird, ständig unbestimmt bleibt? Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende, ständige *Bedrohung.* Das Sein zum Ende muß sich in ihr halten und kann sie so wenig abblenden, daß es die Unbestimmtheit der Gewißheit vielmehr ausbilden muß. Wie ist das genuine Erschließen dieser ständigen Bedrohung existenzial möglich? Alles Verstehen ist befindliches. Die Stimmung bringt das Dasein vor die Geworfenheit seines »daß-es-da-ist«[2]. *Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelten Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die*

---

[1] Vgl. § 62, S. 305 ff.
[2] Vgl. § 29, S. 134 ff.

Angst[1]. In ihr befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit. Weil das Vorlaufen das Dasein schlechthin vereinzelt und es in dieser Vereinzelung seiner selbst der Ganzheit seines Seinkönnens gewiß werden läßt, gehört zu diesem Sichverstehen des Daseins aus seinem Grunde die Grundbefindlichkeit der Angst. Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst. Die untrügliche, obzwar »nur« indirekte Bezeugung dafür gibt das gekennzeichnete Sein zum Tode, wenn es die Angst in feige Furcht verkehrt und mit der Überwindung dieser die Feigheit vor der Angst bekundet.

Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode läßt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.*

Alle dem Sein zum Tode zugehörigen Bezüge auf den vollen Gehalt der charakterisierten äußersten Möglichkeit des Daseins sammeln sich darin, das durch sie konstituierte Vorlaufen als Ermöglichung dieser Möglichkeit zu enthüllen, zu entfalten und festzuhalten. Die existenzial entwerfende Umgrenzung des Vorlaufens hat die *ontologische* Möglichkeit eines existenziellen eigentlichen Seins zum Tode sichtbar gemacht. Damit taucht aber dann die Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins auf – *aber doch nur als eine ontologische Möglichkeit. Zwar* hielt sich der existenziale Entwurf des Vorlaufens an die früher gewonnenen Daseinsstrukturen und ließ das Dasein gleichsam selbst sich auf diese Möglichkeit entwerfen, ohne ihm ein »inhaltliches« Existenzideal vorzuhalten und »von außen« aufzuzwingen. Und trotzdem bleibt doch dieses existenzial »mögliche« Sein zum Tode existenziell eine phantastische Zumutung. Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins bedeutet solange nichts, als nicht das entsprechende ontische Seinkönnen aus dem Dasein selbst erwiesen ist. Wirft sich das Dasein je faktisch in ein solches Sein zum Tode? *Fordert* es auch nur aus dem Grunde seines eigensten Seins ein eigentliches Seinkönnen, das durch das Vorlaufen bestimmt ist?

---

[1] Vgl. § 40, S. 184 ff.

Vor der Beantwortung dieser Fragen gilt es nachzuforschen, inwieweit *überhaupt* und in welcher Weise das Dasein aus seinem eigensten Seinkönnen her *Zeugnis gibt* von einer möglichen *Eigentlichkeit* seiner Existenz, so zwar, daß es diese nicht nur als *existenziell* mögliche bekundet, sondern von ihm selbst *fordert*.

Die schwebende Frage nach einem eigentlichen Ganzsein des Daseins und dessen existenzialer Verfassung wird erst dann auf probehaltigen phänomenalen Boden gebracht sein, wenn sie sich an eine vom Dasein selbst bezeugte mögliche Eigentlichkeit seines Seins halten kann. Gelingt es, eine solche Bezeugung und das in ihr Bezeugte phänomenologisch aufzudecken, dann erhebt sich erneut das Problem, *ob das bislang nur in seiner ontologischen Möglichkeit entworfene Vorlaufen zum Tode mit dem bezeugten eigentlichen Seinkönnen in einem wesenhaften Zusammenhang steht.*

Zweites Kapitel
Die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit

§ 54. Das Problem der Bezeugung einer eigentlichen existenziellen Möglichkeit

Gesucht ist ein eigentliches Seinkönnen des Daseins, das von diesem selbst in seiner existenziellen Möglichkeit bezeugt wird. Zuvor muß diese Bezeugung selbst sich finden lassen. Sie wird, wenn sie dem Dasein es selbst in seiner möglichen eigentlichen Existenz »zu verstehen geben« soll, im Sein des Daseins ihre Wurzel haben. Der phänomenologische Aufweis einer solchen Bezeugung schließt daher den Nachweis ihres Ursprungs aus der Seinsverfassung des Daseins in sich.

Die Bezeugung soll ein eigentliches *Selbstseinkönnen* zu verstehen geben. Mit dem Ausdruck »Selbst« antworteten wir auf die Frage nach dem *Wer* des Daseins[1]. Die Selbstheit des Daseins wurde formal bestimmt als eine *Weise zu existieren,* das heißt nicht als ein vorhandenes Seiendes. Das Wer des Daseins bin zumeist nicht *ich selbst,* sondern das Man-selbst. Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man, die existenzial zu umgrenzen ist[2]. Was liegt in dieser Modifikation, und welches sind die ontologischen Bedingungen ihrer Möglichkeit?

---

[1] Vgl. § 25, S. 114 ff.
[2] Vgl. § 27, S. 126 ff., bes. S. 130.

Mit der Verlorenheit in das Man ist über das nächste faktische Seinkönnen des Daseins – die Aufgaben, Regeln, Maßstäbe, die Dringlichkeit und Reichweite des besorgend-fürsorgenden In-der-Weltseins – je schon entschieden. Das Ergreifen dieser Seinsmöglichkeiten hat das Man dem Dasein immer schon abgenommen. Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen *Wahl* dieser Möglichkeiten. Es bleibt unbestimmt, wer »eigentlich« wählt. Dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt, kann nur dergestalt rückgängig gemacht werden, daß sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückholt zu ihm selbst. Dieses Zurückholen muß jedoch *die* Seinsart haben, *durch deren Versäumnis* das Dasein in die Uneigentlichkeit sich verlor. Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wählen dieser Wahl,* Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl *ermöglicht* sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen.

Weil es aber in das Man *verloren* ist, muß es sich zuvor *finden.* Um *sich* überhaupt zu finden, muß es ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit »gezeigt« werden. Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der *Möglichkeit* nach je schon *ist.*

Was in der folgenden Interpretation als solche Bezeugung in Anspruch genommen wird, ist der alltäglichen Selbstauslegung des Daseins bekannt als *Stimme des Gewissens*[1]. Daß die »Tatsache« des Gewissens umstritten, seine Instanzfunktion für die Existenz des Daseins verschieden eingeschätzt und das, »was es sagt«, mannigfaltig ausgelegt wird, dürfte nur dann zu einer Preisgabe dieses Phänomens verleiten, wenn die »Zweifelhaftigkeit« dieses Faktums bzw. die seiner Auslegung nicht gerade *bewiese,* daß hier ein *ursprüngliches* Phänomen des Daseins vorliegt. Die folgende Analyse stellt das Gewissen in die thematische Vorhabe einer rein existenzialen Untersuchung mit fundamentalontologischer Absicht.

Zunächst soll das Gewissen in seine existenzialen Fundamente und Strukturen zurückverfolgt und *als* Phänomen des Daseins unter Fest-

---

[1] Die vorstehenden und nachfolgenden Betrachtungen wurden in thesenartiger Form mitgeteilt gelegentlich eines Marburger öffentlichen Vertrags (Juli 1924) über den Begriff der Zeit.

haltung der bisher gewonnenen Seinsverfassung dieses Seienden sichtbar gemacht werden. Die so angesetzte ontologische Analyse des Gewissens liegt vor einer psychologischen Deskription von Gewissenserlebnissen und ihrer Klassifikation, ebenso außerhalb einer biologischen »Erklärung«, das heißt Auflösung des Phänomens. Aber nicht geringer ist ihr Abstand von einer theologischen Ausdeutung des Gewissens oder gar einer Inanspruchnahme dieses Phänomens für Gottesbeweise oder ein »unmittelbares« Gottesbewußtsein,

Gleichwohl darf auch bei dieser eingeschränkten Untersuchung des Gewissens ihr Ertrag weder überstelgert, noch unter verkehrte Ansprüche gestellt und herabgemindert werden. Das Gewissen ist als Phänomen des Daseins keine vorkommende und zuweilen vorhandene Tatsache. Es *»ist«* nur in der Seinsart des Daseins und bekundet sich als Faktum je nur mit und in der faktischen Existenz. Die Forderung eines »induktiven empirischen Beweises« für die »Tatsächlichkeit« des Gewissens und die Rechtmäßigkeit seiner »Stimme« beruht auf einer ontologischen Verkehrung des Phänomens. Diese Verkehrung teilt aber auch jede überlegene Kritik des Gewissens als einer nur zeitweise vorkommenden und nicht »allgemein festgestellten und feststellbaren Tatsache«. Unter solche Beweise und Gegenbeweise läßt sich das Faktum des Gewissens überhaupt nicht stellen. Das ist kein Mangel, sondern nur das Kennzeichen seiner ontologischen Andersartigkeit gegenüber umweltlich Vorhandenem.

Das Gewissen gibt »etwas« zu verstehen, es *erschließt.* Aus dieser formalen Charakteristik entspringt die Anweisung, das Phänomen in die *Erschlossenheit* des Daseins zurückzunehmen. Diese Grundverfassung des Seienden, das wir je selbst sind, wird konstituiert durch Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen und Rede. Die eindringlichere Analyse des Gewissens enthüllt es als *Ruf.* Das Rufen ist ein Modus der *Rede.* Der Gewissensruf hat den Charakter des *Anrufs* des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen und das in der Weise des *Aufrufs* zum eigensten Schuldigsein.

Diese existenziale Interpretation liegt der alltäglichen ontischen Verständigkeit notwendig fern, ob sie gleich die ontologischen Fundamente dessen herausstellt, was die vulgäre Gewissensauslegung in gewissen Grenzen immer verstanden und als »Theorie« des Gewissens auf einen Begriff gebracht hat. Daher bedarf die existenziale Interpretation der Bewährung durch eine Kritik der vulgären Gewissensauslegung. Aus dem herausgestellten Phänomen kann erhoben werden, inwiefern es ein eigentliches Seinkönnen des Daseins bezeugt. Dem Gewissensruf entspricht ein mögliches Hören. Das An-

rufverstehen enthüllt sich als *Gewissenhabenwollen.* In diesem Phänomen aber liegt das gesuchte existenzielle Wählen der Wahl eines Selbstseins, das wir, seiner existenzialen Struktur entsprechend, die *Entschlossenheit* nennen. Die Gliederung der Analysen dieses Kapitels ist damit vorgegeben: die existenzial-ontologischen Fundamente des Gewissens (§ 55); der Rufcharakter des Gewissens (§ 56); das Gewissen als Ruf der Sorge (§ 57); Anruf verstehen und Schuld (§ 58); die existenziale Interpretation des Gewissens und die vulgäre Gewissensauslegung (§ 59); die existenziale Struktur des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens (§ 60).

§ 55. Die existenzial-ontologischen Fundamente des Gewissens

Die Analyse des Gewissens nimmt ihren Ausgang von einem indifferenten Befund an diesem Phänomen: daß es in irgend einer Weise einem etwas zu verstehen gibt. Das Gewissen erschließt und gehört deshalb in den Umkreis der existenzialen Phänomene, die das *Sein des Da* als Erschlossenheit konstituieren[1]. Die allgemeinsten Strukturen von Befindlichkeit, Verstehen, Rede und Verfallen wurden auseinandergelegt. Wenn wir das Gewissen in diesen phänomenalen Zusammenhang bringen, dann handelt es sich nicht um eine schematische Anwendung der dort gewonnenen Strukturen auf einen besonderen »Fall« von Erschließung des Daseins. Die Interpretation des Gewissens wird vielmehr die frühere Analyse der Erschlossenheit des Da nicht nur weiterführen, sondern ursprünglicher fassen im Hinblick auf das eigentliche Sein des Daseins.

Durch die Erschlossenheit ist das Seiende, das wir Dasein nennen, in der Möglichkeit, sein Da zu *sein.* Mit seiner Welt ist es für es selbst da und zwar zunächst und zumeist so, daß es sich das Seinkönnen aus der besorgten »Welt« her erschlossen hat. Das Seinkönnen, als welches das Dasein existiert, hat sich je schon bestimmten Möglichkeiten überlassen. Und das, weil es geworfenes Seiendes ist, welche Geworfenheit durch das Gestimmtsein mehr oder minder deutlich und eindringlich erschlossen wird. Zur Befindlichkeit (Stimmung) gehört gleichursprünglich das Verstehen. Dadurch »weiß« das Dasein, woran es mit ihm selbst ist, sofern es sich auf Möglichkeiten seiner selbst entworfen hat, bzw. sich solche, aufgehend im Man, durch dessen öffentliche Ausgelegtheit vorgeben ließ. Diese Vorgabe aber ermöglicht sich existenzial dadurch, daß das Dasein als verstehendes

---

[1] Vgl. §§ 28 ff., S. 130 ff.

Mitsein auf Andere *hören* kann. Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede *überhört* es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst. Wenn das Dasein aus dieser Verlorenheit des Sichüberhörens soll zurückgebracht werden können – und zwar durch es selbst – dann muß es sich erst finden können, sich selbst, das sich überhört hat und überhört im *Hinhören* auf das Man. Dieses Hinhören muß gebrochen, das heißt es muß ihm vom Dasein selbst die Möglichkeit eines Hörens gegeben werden, das jenes unterbricht. Die Möglichkeit eines solchen Bruchs liegt im unvermittelten Angerufenwerden. Der Ruf bricht das sich überhörende Hinhören des Daseins auf das Man, wenn er, seinem Rufcharakter entsprechend, ein Hören weckt, das in allem gegenteilig charakterisiert ist im Verhältnis zum verlorenen Hören. Wenn dieses benommen ist vom »Lärm« der mannigfaltigen Zweideutigkeit des alltäglich »neuen« Geredes, muß der Ruf lärmlos, unzweideutig, ohne Anhalt für die Neugier rufen. *Was dergestalt rufend zu verstehen gibt, ist das Gewissen.*

Das Rufen fassen wir als Modus der Rede. Sie gliedert die Verständlichkeit. Die Charakteristik des Gewissens als Ruf ist keineswegs nur ein »Bild«, etwa wie die *Kantische* Gerichtshofvorstellung vom Gewissen. Wir dürfen nur nicht übersehen, daß für die Rede und somit auch den Ruf die stimmliche Verlautbarung nicht wesentlich ist. Jedes Aussprechen und »Ausrufen« setzt schon Rede voraus[1]. Wenn die alltägliche Auslegung eine »Stimme« des Gewissens kennt, dann ist dabei nicht so sehr an eine Verlautbarung gedacht, die faktisch nie vorfindlich wird, sondern »Stimme« ist aufgefaßt als das Zu-verstehen-geben. In der Erschließungstendenz des Rufes liegt das Moment des Stoßes, des abgesetzten Aufrüttelns. Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne. Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will.

Mit dieser Kennzeichnung des Gewissens ist aber nur erst der phänomenale Horizont für die Analyse seiner existenzialen Struktur umrissen. Das Phänomen wird nicht mit einem Ruf verglichen, sondern als Rede aus der für das Dasein konsumtiven Erschlossenheit verstanden. Die Betrachtung vermeidet von Anfang an den Weg, der sich zunächst für eine Interpretation des Gewissens anbietet: man führt das Gewissen auf eines der Seelenvermögen, Verstand, Wille oder Gefühl, zurück oder erklärt es als ein Mischprodukt aus diesen. Angesichts eines Phänomens von der Art des Gewissens springt das

---

[1] Vgl. § 34, S. 160 ff.

ontologisch-anthropologisch Unzureichende eines freischwebenden Rahmens von klassifizierten Seelenvermögen oder personalen Akten in die Augen[1].

§ 56. Der Rufcharakter des Gewissens

Zur Rede gehört das beredete Worüber. Sie gibt über etwas Aufschluß und das in bestimmter Hinsicht. Aus dem so Beredeten schöpft sie das, was sie je als diese Rede sagt, das Geredete als solches. In der Rede als Mitteilung wird es dem Mitdasein Anderer zugänglich, zumeist auf dem Wege der Verlautbarung in der Sprache.

Was ist im Ruf des Gewissens das Beredete, das heißt Angerufene? Offenbar das Dasein selbst. Diese Antwort ist ebenso unbestreitbar wie unbestimmt. Hätte der Ruf ein so vages Ziel, dann bliebe er allenfalls für das Dasein eine Veranlassung, auf sich aufzumerken. Zum Dasein gehört aber wesenhaft, daß es mit der Erschlossenheit seiner Welt ihm selbst erschlossen ist, so daß es *sich* immer schon *versteht*. Der Ruf trifft das Dasein in diesem alltäglich-durchschnittlich besorgenden Sich-immer-schon-verstehen. Das Man-selbst des besorgenden Mitseins mit Anderen wird vom Ruf getroffen.

---

1 Außer den Gewisseninterpretationen von *Kant, Hegel Schopenhauer* und *Nietzsche* sind zu beachten: *M. Kahler,* Das Gewissen, erster geschichtlicher Teil 1878, und der Artikel desselben Verfassers in der Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche. Ferner: *A. Ritschl,* Über das Gewissen, 1876, wieder abgedruckt in den Gesammelten Aufsätzen. Neue Folge 1896, S. 177 ff. Und schließlich die eben erschienene Monographie von *H. G. Stoker,* Das Gewissen. (Schriften zur Philosophie und Soziologie, herausg. von *Max Scheler*. Bd. II.) 1925. Die breit angelegte Untersuchung stellt eine reiche Mannigfaltigkeit von Gewissensphänomenen ans Licht, charakterisiert kritisch die verschiedenen möglichen Behandlungsarten des Phänomens und verzeichnet weitere Literatur, die bezüglich der Geschichte des Gewissensbegriffes nicht vollständig ist. Von der obigen existenzialen Interpretation unterscheidet sich *St.s.* Monographie schon im Ansatz und damit auch in den Ergebnissen, ungeachtet mancher Übereinstimmungen. *St.* unterschätzt von vornherein die hermeneutischen Bedingungen für eine »Beschreibung« des »objektiv wirklich bestehenden Gewissens« S. 3. Damit geht die Verwischung der Grenzen zwischen Phänomenologie und Theologie – zum Schaden beider – zusammen. Bezüglich des anthropologischen Fundaments der Untersuchung, die *Schelers* Personalismus übernimmt, vgl. die vorliegende Abhandlung § 10, S. 47 ff. Die Monographie *St.s.* bedeutet gleichwohl einen beachtenswerten Fortschritt gegenüber der bisherigen Gewisseninterpretation, aber mehr durch die umfassende Behandlung der Gewissensphänomene und ihrer Verzweigungen als durch die Aufweisung der ontologischen Wurzeln des Phänomens.

Und woraufhin wird es angerufen? Auf das *eigene Selbst.* Nicht daraufhin, was das Dasein im öffentlichen Miteinander gilt, kann, besorgt, noch gar auf das, was es ergriffen, wofür es sich eingesetzt hat, wovon es sich hat mitnehmen lassen. Das Dasein, als welches es weltlich verstanden für die Anderen und sich selbst ist, wird in diesem Anruf *übergangen.* Der Ruf an das Selbst nimmt hiervon nicht die mindeste Kenntnis. Weil nur das *Selbst* des Man-selbst angerufen und zum Hören gebracht wird, sinkt das *Man* in sich zusammen. Daß der Ruf das Man und die öffentliche Ausgelegtheit des Daseins *übergeht,* bedeutet keineswegs, daß er es nicht *mittrifft.* Gerade *im Übergehen* stößt er das auf öffentliches Ansehen erpichte Man in die Bedeutungslosigkeit. Das Selbst aber wird, dieser Unterkunft und dieses Verstecks im Anruf beraubt, durch den Ruf zu ihm selbst gebracht.

Auf das Selbst wird das Man-selbst angerufen. Wenngleich nicht das Selbst, das sich »Gegenstand« der Beurteilung werden kann, nicht das Selbst der aufgeregt-neugierigen und haltlosen Zergliederung seines »Innenlebens« und nicht das Selbst einer »analytischen« Begaffung von Seelenzuständen und ihrer Hintergründe. Der Anruf des Selbst im Man-selbst drängt es nicht auf sich selbst in ein Inneres, damit es sich vor der »Außenwelt« verschließen soll. All dergleichen überspringt der Ruf und zerstreut es, um einzig das Selbst anzurufen, das gleichwohl nicht anders ist als in der Weise des In-der-Welt-seins.

Wie sollen wir aber das *Geredete* dieser Rede bestimmen? *Was* ruft das Gewissen dem Angerufenen zu? Streng genommen – nichts. Der Ruf sagt nichts aus, gibt keine Auskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen. Am wenigsten strebt er darnach, im angerufenen Selbst ein »Selbstgespräch« zu eröffnen. Dem angerufenen Selbst wird »nichts« zu-gerufen, sondern es ist *aufgerufen* zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen. Der Ruf stellt, seiner Ruftendenz entsprechend, das angerufene Selbst nicht zu einer »Verhandlung«, sondern als Aufruf zum eigensten Selbstsein*können* ist er ein Vor-(nach-»vorne«-)Rufen des Daseins in seine eigensten Möglichkeiten.

Der Ruf entbehrt jeglicher Verlautbarung. Er bringt sich gar nicht erst zu Worten – und bleibt gleichwohl nichts weniger als dunkel und unbestimmt. *Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.* So verliert es nicht nur nichts an Vernehmlichkeit, sondern zwingt das an- und aufgerufene Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst. Das Fehlen einer wörtlichen Formulierung des im Ruf

Gerufenen schiebt das Phänomen nicht in die Unbestimmtheit einer geheimnisvollen Stimme, sondern zeigt nur an, daß das Verstehen des »Gerufenen« sich nicht an die Erwartung einer Mitteilung und dergleichen klammern darf.

Was der Ruf erschließt, ist trotzdem eindeutig, mag er auch im einzelnen Dasein gemäß seiner Verstehensmöglichkeiten eine verschiedene Auslegung erfahren. Über der scheinbaren Unbestimmtheit des Rufgehaltes kann nicht die sichere *Einschlagsrichtung* des Rufes übersehen werden. Der Ruf bedarf nicht erst eines tastenden Suchens nach dem Anzurufenden, keines Kennzeichens, ob er der Gemeinte ist oder nicht. Die »Täuschungen« entstehen im Gewissen nicht durch ein Sichversehen (Sichver-rufen) des Rufes, sondern erst aus der Art, wie der Ruf *gehört* wird – dadurch, daß er, statt eigentlich verstanden zu werden, vom Man-selbst in ein verhandelndes Selbstgespräch gezogen und in seiner Erschließungstendenz verkehrt wird.

Festzuhalten gilt es: der Ruf, als welchen wir das Gewissen kennzeichnen, ist Anruf des Man-selbst in seinem Selbst; als dieser Anruf der Aufruf des Selbst zu seinem Selbstseinkönnen und damit ein Vorrufen des Daseins auf seine Möglichkeiten.

Eine ontologisch zureichende Interpretation des Gewissens gewinnen wir aber erst dann, wenn sich verdeutlichen läßt: nicht nur *wer* der vom Ruf Gerufene ist, sondern *wer* selbst *ruft,* wie der Angerufene zum Rufer sich verhält, wie dieses »Verhältnis« als Seinszusammenhang ontologisch gefaßt werden muß.

§ 57 Das Gewissen als Ruf der Sorge

Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins auf aus der Verlorenheit in das Man. Das angerufene Selbst bleibt in seinem Was unbestimmt und leer. Als *was* sich das Dasein zunächst und zumeist versteht in der Auslegung aus dem Besorgten her, wird vom Ruf übergangen. Und doch ist das Selbst eindeutig und unverwechselbar getroffen. Nicht nur der Angerufene wird vom Ruf »ohne Ansehen seiner Person« gemeint, auch der Rufer hält sich in einer auffallenden Unbestimmtheit. Auf die Fragen nach Namen, Stand, Herkunft und Ansehen versagt er nicht nur die Antwort, sondern gibt auch, obzwar er sich im Ruf keineswegs verstellt, nicht die geringste Möglichkeit, ihn für ein »weltlich« orientiertes Daseinsverständnis vertraut zu machen. Der Rufer des Rufes – das gehört zu seinem phänomenalen Charakter – hält jedes Bekanntwerden schlechthin von sich fern. Es geht

wider die Art seines Seins, sich in ein Betrachten und Bereden ziehen zu lassen. Die eigentümliche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Rufers ist nicht nichts, sondern eine *positive* Auszeichnung. Sie bekundet, daß der Rufer einzig aufgeht im Aufrufen zu ..., daß er *nur als solcher gehört* und ferner nicht beschwatzt sein will. Ist es dann aber nicht dem Phänomen angemessen, wenn die Frage an den Rufer, wer er sei, unterbleibt? Für das existenzielle Hören auf den faktischen Gewissensruf wohl, nicht aber für die existenziale Analyse der Faktizität des Rufens und der Existenzialität des Hörens.

Besteht aber überhaupt eine Notwendigkeit, die Frage, *wer* ruft, ausdrücklich noch zu stellen? Beantwortet sie sich für das Dasein nicht ebenso eindeutig wie die nach dem im Ruf Angerufenen? *Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.* Dieses Verständnis des Rufers mag im faktischen Hören des Rufes mehr oder minder wach sein. Ontologisch genügt jedoch die Antwort, das Dasein sei der Rufer und der Angerufene *zumal,* keineswegs. *Ist* denn das Dasein als angerufenes nicht anders »da« denn als rufendes? Fungiert etwa als Rufer das eigenste Selbstseinkönnen?

Der Ruf wird ja gerade nicht und nie *von uns selbst* weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. »Es« ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich.

Dieser phänomenale Befund ist nicht wegzudeuten. Er wurde denn auch zum Ansatz genommen für die Deutung der Stimme als einer in das Dasein hereinragenden, fremden Macht. In dieser Auslegungsrichtung fortgehend, unterlegt man der festgelegten Macht einen Besitzer oder nimmt sie selbst als sich bekundende Person (Gott). Umgekehrt versucht man diese Deutung des Rufers als fremde Machtäußerung zurückzuweisen und zugleich das Gewissen überhaupt »biologisch« wegzuerklären. Beide Deutungen überspringen vorschnell den phänomenalen Befund. Erleichtert wird das Verfahren durch eine unausgesprochen leitende, ontologisch dogmatische These: was *ist,* das heißt so tatsächlich wie der Ruf, muß *vorhanden* sein; was sich nicht als *vorhanden* objektiv nachweisen läßt, *ist* überhaupt *nicht.*

Dieser methodischen Voreiligkeit gegenüber gilt es, nicht nur den phänomenalen Befund überhaupt festzuhalten – daß der Ruf aus mir über mich kommend an mich ergeht – sondern auch die darin liegende ontologische Vor Zeichnung des Phänomens als eines solchen *des Da-*

seins. Die existenziale Verfassung *dieses* Seienden kann den einzigen Leitfaden bieten für die Interpretation der Seinsart des »es«, das ruft.

Zeigt die bisherige Analyse der Seinsverfassung des Daseins einen Weg, die Seinsart des Rufers und damit auch die des Rufens ontologisch verständlich zu machen? Daß der Ruf nicht ausdrücklich *von mir* vollzogen wird, vielmehr »es« ruft, berechtigt noch nicht, den Rufer in einem nichtdaseinsmäßigen Seienden zu suchen. Dasein existiert doch je immer faktisch. Es ist kein freischwebendes Sichentwerfen, sondern durch die Geworfenheit bestimmt als Faktum des Seienden, das es ist, wurde es je schon und bleibt es ständig der Existenz überantwortet. Die Faktizität des Daseins aber unterscheidet sich wesenhaft von der Tatsächlichkeit eines Vorhandenen. Das existierende Dasein begegnet ihm selbst nicht als einem innerweltlich Vorhandenen. Die Geworfenheit haftet aber auch dem Dasein nicht an als unzugänglicher und für seine Existenz belangloser Charakter. Als geworfenes ist es *in die Existenz* geworfen. Es existiert als Seiendes, das, wie es ist und sein kann, zu sein hat.

Daß es faktisch ist, mag hinsichtlich des *Warum* verborgen sein, das *»Daß« selbst* jedoch ist dem Dasein erschlossen. Die Geworfenheit des Seienden gehört zur Erschlossenheit des »Da« und enthüllt sich ständig in der jeweiligen Befindlichkeit. Diese bringt das Dasein mehr oder minder ausdrücklich und eigentlich vor sein »daß es ist und als das Seiende, das es ist, seinkönnend zu sein hat«. Zumeist aber *verschließt* die Stimmung die Geworfenheit. Das Dasein flieht vor dieser in die Erleichterung der vermeintlichen Freiheit des Man-selbst. Diese Flucht wurde gekennzeichnet als Flucht vor der Unheimlichkeit, die das vereinzelte In-der-Welt-sein im Grunde bestimmt. Die Unheimlichkeit enthüllt sich eigentlich in der Grundbefindlichkeit der Angst und stellt als die elementarste Erschlossenheit des geworfenen Daseins dessen In-der-Welt-sein vor das Nichts der Welt, vor dem es sich ängstet in der Angst um das eigenste Seinkönnen. *Wenn das im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein der Rufer des Gewissensrufes wäre?*

Dagegen spricht nichts, dafür aber all die Phänomene, die bislang zur Charakteristik des Rufers und seines Rufens herausgestellt wurden.

Der Rufer ist in seinem Wer »weltlich« durch *nichts* bestimmbar. Er ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Un-zuhause, das nackte »Daß« im Nichts

der Welt. Der Rufer ist dem alltäglichen Man-selbst unvertraut – so etwas wie eine *fremde* Stimme. Was könnte dem Man, verloren in die besorgte, vielfältige »Welt«, fremder sein als das in der Unheimlichkeit auf sich vereinzelte, in das Nichts geworfene Selbst? »Es« ruft und gibt gleichwohl für das besorgend neugierige Ohr nichts zu hören, was weitergesagt und öffentlich beredet werden möchte. Was soll aber das Dasein aus der Unheimlichkeit seines geworfenen Seins auch berichten? *Was* bleibt ihm anderes denn das in der Angst enthüllte Seinkönnen seiner selbst? Wie soll es anders rufen, denn als Aufrufen zu diesem Seinkönnen, darum es ihm einzig geht?

Der Ruf berichtet keine Begebenheiten, er ruft auch ohne jede Verlautbarung. Der Ruf redet im unheimlichen Modus des *Schweigens*. Und dergestalt nur darum, weil der Ruf den Angerufenen nicht in das öffentliche Gerede des Man hinein- sondern aus diesem *zuückruft in die Verschwiegenheit des existenten Seinkönnens*. Und worin gründet die unheimliche, doch nicht selbstverständliche kalte Sicherheit, mit der der Rufer den Angerufenen trifft, wenn nicht darin, daß das in seiner Unheimlichkeit auf sich vereinzelte Dasein für es selbst schlechthin unverwechselbar ist? Was benimmt dem Dasein so radikal die Möglichkeit, sich anderswoher mißzuverstehen und zu verkennen, wenn nicht die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst?

Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins. Das Dasein selbst ruft als Gewissen aus dem Grunde dieses Seins. Das »es ruft mich« ist eine ausgezeichnete Rede des Daseins. Der durch die Angst gestimmte Ruf ermöglicht dem Dasein allererst den Entwurf seiner selbst auf sein eigenstes Seinkönnen. Der existenzial verstandene Gewissensruf bekundet erst, was früher[1] lediglich behauptet wurde: die Unheimlichkeit setzt dem Dasein nach und bedroht seine selbstvergessene Verlorenheit.

Der Satz: Das Dasein ist der Rufer und der Angerufene zumal, hat jetzt seine formale Leere und Selbstverständlichkeit verloren. *Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge:* der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in ...) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg ...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt). Der Ruf des Gewissens, das heißt dieses selbst,

[1] Vgl. § 40, S. 189.

hat seine ontologische Möglichkeit darin, daß das Dasein im Grunde seines Seins Sorge ist.

So bedarf es denn keiner Zuflucht zu nichtdaseinsmäßigen Mächten, zumal der Rückgang auf sie die Unheimlichkeit des Rufes so wenig aufklärt, daß er sie vielmehr vernichtet. Liegt der Grund der abwegigen »Erklärungen« des Gewissens nicht am Ende darin, daß man schon für die Fixierung des phänomenalen Befundes des Rufes den Blick *zu kurz* genommen und stillschweigend das Dasein in einer zufälligen ontologischen Bestimmtheit bzw. Unbestimmtheit vorausgesetzt hat? Warum Auskunft bei fremden Mächten suchen, bevor man sich dessen versichert hat, daß im Ansatz der Analyse das Sein des Daseins nicht *zu nieder* eingeschätzt, das heißt als harmloses, irgendwie vorkommendes Subjekt, ausgestattet mit personalem Bewußtsein, angesetzt wurde?

Und doch scheint in der Auslegung des Rufers – der weltlich gesehen »Niemand« ist – als einer Macht die unvoreingenommene Anerkennung eines »objektiv Vorfindlichen« zu liegen. Aber recht besehen, ist diese Auslegung nur eine Flucht vor dem Gewissen, ein Ausweg des Daseins, auf dem es sich von der dünnen Wand, die gleichsam das Man von der Unheimlichkeit seines Seins trennt, wegschleicht. Die genannte Auslegung des Gewissens gibt sich aus als Anerkennung des Rufes im Sinne einer »allgemein«-verbindlichen Stimme, die »nicht bloß subjektiv« spricht. Mehr noch, dieses »allgemeine« Gewissen wird zum »Weltgewissen« aufgesteigert, das seinem phänomenalen Charakter nach ein »es« und »Niemand« ist, also doch das, was da im einzelnen »Subjekt« als dieses Unbestimmte spricht.

Aber dieses »öffentliche Gewissen« – was ist es anderes als die Stimme des Man? Auf die zweifelhafte Erfindung eines »Weltgewissens« kann das Dasein nur kommen, *weil* das Gewissen im Grunde und Wesen *je meines* ist. Und das nicht nur in dem Sinne, daß je das eigenste Seinkönnen angerufen wird, sondern weil der Ruf aus dem Seienden kommt, das ich je selbst bin.

Mit der vorstehenden Interpretation des Rufers, die rein dem phänomenalen Charakter des Rufens folgt, wird die »Macht« des Gewissens nicht herabgemindert und »bloß subjektiv« gemacht. Im Gegenteil: die Unerbittlichkeit und Eindeutigkeit des Rufes wird so erst frei. Die »Objektivität« des Anrufs erhält dadurch erst ihr Recht, daß die Interpretation ihm seine »Subjektivität« beläßt, die freilich dem Man-selbst die Herrschaft versagt

Gleichwohl wird man an die vollzogene Interpretation des Gewissens als Ruf der Sorge die Gegenfrage stellen: kann eine Auslegung des Gewissens probehaltig sein, die sich so weit von der »natürlichen Erfahrung« entfernt? Wie soll das Gewissen als *Aufrufer* zum eigensten Seinkönnen fungieren, wo es doch zunächst und zumeist nur *rügt* und *warnt?* Spricht das Gewissen so unbestimmt leer über ein eigenstes Seinkönnen und nicht vielmehr bestimmt und konkret mit Bezug auf vorgefallene oder vorgehabte Verfehlungen und Unterlassungen? Entstammt das behauptete Anrufen dem *»schlechten«* Gewissen oder dem *»guten«?* Gibt das Gewissen überhaupt etwas Positives, fungiert es nicht eher nur kritisch?

Das Recht solcher Bedenken ist nicht zu bestreiten. Von einer Interpretation des Gewissens kann verlangt werden, daß »man« in ihr das fragliche Phänomen wiedererkennt, wie es alltäglich erfahren wird. Dieser Forderung genügen, heißt aber doch wieder nicht, das vulgäre ontische Gewissensverständnis als erste Instanz für eine ontologische Interpretation anerkennen. Andererseits aber sind die aufgeführten Bedenken solange verfrüht, als die von ihnen betroffene Analyse des Gewissens noch nicht ins Ziel gebracht ist. Bisher wurde lediglich versucht, das Gewissen *als Phänomen des Daseins* auf die ontologische Verfassung dieses Seienden zurückzuleiten. Das diente als Vorbereitung der Aufgabe, das Gewissen als eine im Dasein selbst liegende *Bezeugung seines eigensten Seinkönnens* verständlich zu machen.

Was das Gewissen bezeugt, kommt aber erst dann zur vollen Bestimmtheit, wenn hinreichend deutlich umgrenzt ist, welchen Charakter das dem Rufen genuin entsprechende *Hören* haben muß. Das dem Ruf »folgende«, *eigentliche* Verstehen ist nicht eine nur sich anschließende Zugabe zum Gewissensphänomen, ein Vorgang, der sich einstellt oder auch ausbleiben kann. *Aus* dem Anrufverstehen und in eins *mit* ihm läßt sich erst das *volle* Gewissenserlebnis fassen. Wenn der Rufer und der Angerufene je das eigene Dasein *zumal selbst* ist, dann liegt in jedem Überhören des Rufes, in jedem *Sich*-verhören eine *bestimmte Seinsart* des Daseins. Ein freischwebender Ruf, auf den »nichts erfolgt«, ist, existenzial gesehen, eine unmögliche Fiktion. »Daß *nichts* erfolgt«, bedeutet daseinsmäßig etwas *Positives.*

So kann denn auch erst die Analyse des Anrufverstehens zur expliziten Erörterung dessen führen, *was der Ruf zu verstehen gibt.* Aber erst mit der vorausgegangenen allgemeinen ontologischen Charakteristik des Gewissens ist die Möglichkeit gegeben, das im Ge-

wissen gerufene »schuldig« existenzial zu begreifen. Alle Gewissenserfahrungen und -auslegungen sind darin einig, daß die »Stimme« des Gewissens irgendwie von »Schuld« spricht.

§ 58. Anrufverstehen und Schuld

Um das im Anrufverstehen Gehörte phänomenal zu fassen, gilt es, erneut auf den Anruf zurückzugehen. Das Anrufen des Manselbst bedeutet Aufrufen des eigensten Selbst zu seinem Seinkönnen und zwar als Dasein, das heißt besorgendes In-der-Welt-sein und Mitsein mit Anderen. Die existenziale Interpretation dessen, wozu der Ruf aufruft, kann daher, sofern sie sich in ihren methodischen Möglichkeiten und Aufgaben recht versteht, keine konkrete einzelne Existenzmöglichkeit umgrenzen wollen. Nicht das je existenziell im jeweiligen Dasein in dieses Gerufene kann und will fixiert werden, sondern das, was zur *existenzialen Bedingung der Möglichkeit* des je faktisch-existenziellen Seinkönnens *gehört*.

Das existenziell-hörende Verstehen des Rufes ist um so eigentlicher, je unbezüglicher das Dasein *sein* Angerufensein hört und versteht, je weniger das, was man sagt, was sich gehört und gilt, den Rufsinn verkehrt. Und was liegt wesenhaft in der Eigentlichkeit des Anrufverstehens? Was ist jeweilig im Ruf wesenhaft zu verstehen *gegeben,* wenngleich nicht immer faktisch verstanden?

Dieser Frage haben wir schon die Antwort zugewiesen mit der These: der Ruf »sagt« *nichts,* was zu bereden wäre, er gibt keine Kenntnis über Begebenheiten. Der Ruf weist das Dasein *vor auf* sein Seinkönnen und das als Ruf *aus* der Unheimlichkeit. Der Rufer ist zwar unbestimmt – aber das Woher, aus dem er ruft, bleibt für das Rufen nicht gleichgültig. Dieses Woher – die Unheimlichkeit der geworfenen Vereinzelung – wird im Rufen mitgerufen, das heißt miterschlossen. Das Woher des Rufens im Vorrufen auf... ist das Wohin des Zurückrufens. Der Ruf gibt kein ideales, allgemeines Seinkönnen zu verstehen; er erschließt es als das jeweilig vereinzelte des jeweiligen Daseins. Der Erschließungscharakter des Rufes wird erst voll bestimmt, wenn wir ihn als vorrufenden Rückruf verstehen. In der Orientierung an dem so gefaßten Ruf ist erst zu fragen, *was* er zu verstehen gibt.

Wird aber die Frage nach dem, was der Ruf sagt, nicht leichter und sicherer beantwortet durch den »schlichten« Hinweis darauf, was durchgängig in allen Gewissenserfahrungen gehört bzw. überhört

wird: daß der Ruf das Dasein als »schuldig« anspricht oder, wie im warnenden Gewissen, auf ein mögliches »schuldig« verweist oder als »gutes« Gewissen ein »keiner Schuld bewußt« bestätigt? Wenn nur nicht dieses »übereinstimmend« erfahrene »schuldig« in den Gewissenserfahrungen und -auslegungen so ganz verschieden bestimmt wäre! Und selbst wenn der Sinn dieses »schuldig« sich einstimmig fassen ließe, der *existenziale Begriff* dieses Schuldigseins liegt im Dunkeln. Wenn jedoch das Dasein sich selbst als »schuldig« anspricht, woher soll die Idee der Schuld anders geschöpft werden, es sei denn aus der Interpretation des Seins des Daseins? Doch erneut steht die Frage auf: *wer sagt, wie wir schuldig sind und was Schuld bedeutet?* Die Idee der Schuld kann nicht willkürlich ausgedacht und dem Dasein aufgezwungen werden. Wenn aber überhaupt ein Verständnis des Wesens der Schuld möglich ist, dann muß diese Möglichkeit im Dasein vorgezeichnet sein. Wie sollen wir die Spur finden, die zur Enthüllung des Phänomens führen kann? Alle ontologischen Untersuchungen von Phänomenen wie Schuld, Gewissen, Tod müssen in dem ansetzen, was die alltägliche Daseinsauslegung darüber »sagt«. In der verfallenden Seinsart des Daseins liegt zugleich, daß seine Auslegung zumeist *uneigentlich* »orientiert« ist und das »Wesen« nicht trifft, weil ihm die ursprünglich angemessene ontologische Fragestellung fremd bleibt. Aber in jedem Fehlsehen liegt mitenthüllt eine Anweisung auf die ursprüngliche »Idee« des Phänomens. Woher nehmen wir aber das Kriterium für den ursprünglichen existenzialen Sinn des »schuldig«? Daraus, daß dieses »schuldig« als Prädikat des »ich bin« auftaucht. Liegt etwa, was in uneigentlicher Auslegung als »Schuld« verstanden wird, im Sein des Daseins als solchem, so zwar, daß es schon, sofern es je faktisch existiert, auch schuldig *ist?*

Die Berufung auf das einstimmig gehörte „schuldig" ist daher noch nicht die Antwort auf die Frage nach dem existenzialen Sinn des im Ruf Gerufenen. Dieses muß erst zu seinem Begriff kommen, um verständlich machen zu können, was das gerufene »schuldig« meint, warum und wie es durch die alltägliche Auslegung in seiner Bedeutung verkehrt wird.

Die alltägliche Verständigkeit nimmt das »Schuldigsein« zunächst im Sinne von »schulden«, »bei einem etwas am Brett haben«. Man soll dem Andern etwas zurückgeben, worauf er Anspruch hat. Dieses »Schuldigsein« als *»Schulden haben«* ist eine Weise des Mitseins mit Anderen im Felde des Besorgens als Beschaffen, Beibringen. Modi solchen Besorgens sind auch Entziehen, Entleihen, Vorenthalten, Nehmen, Rauben, das heißt dem Besitzanspruch der Anderen in irgend-

einer Weise nicht genügen. Das Schuldigsein dieser Art ist bezogen auf *Besorgbares.*

Schuldigsein hat dann die weitere Bedeutung von *»schuld sein an«,* das heißt Ursache-, Urheber-sein von etwas oder auch »Veranlassungsein« für etwas. Im Sinne dieses »Schuld habens« an etwas kann man »schuldig sein«, ohne einem Andern etwas zu »schulden« oder »schuldig« zu werden. Umgekehrt kann man einem Andern etwas schulden, ohne selbst schuld daran zu sein. Ein Anderer kann bei Anderen »für mich« »Schulden machen«.

Diese vulgären Bedeutungen von Schuldigsein als »Schulden haben bei...« und »Schuld haben an...« können zusammengehen und ein Verhalten bestimmen, das wir nennen *»sich schuldig machen«,* das heißt durch das Schuldhaben an einem Schuldenhaben ein Recht verletzen und sich strafbar machen. Die Forderung, der man nicht genügt, braucht jedoch nicht notwendig auf einen Besitz bezogen zu sein, sie kann das öffentliche Miteinander überhaupt regeln. Das so bestimmte »sich schuldig machen« in der Rechtsverletzung kann aber zugleich den Charakter haben eines *»Schuldigwerdens an Anderen«.* Das geschieht nicht durch die Rechtsverletzung als solche, sondern dadurch, daß ich Schuld habe daran, daß der Andere in seiner Existenz gefährdet, irregeleitet oder gar gebrochen wird. Dieses Schuldigwerden an Anderen ist möglich ohne Verletzung des »öffentlichen« Gesetzes. Der formale Begriff des Schuldigseins im Sinne des Schuldiggewordenseins am Andern läßt sich also bestimmen: *Grundsein* für einen Mangel im Dasein eines Andern, so zwar, daß dieses Grundsein selbst sich aus seinem Wofür als »mangelhaft« bestimmt. Diese Mangelhaftigkeit ist das Ungenügen gegenüber einer Forderung, die an das existierende Mitsein mit Anderen ergeht.

Es bleibe dahingestellt, wie solche Forderungen entspringen, und in welcher Weise auf Grund dieses Ursprungs ihr Forderungs- und Gesetzescharakter begriffen werden muß. In jedem Falle ist das *Schuldigsein* im letztgenannten Sinne als Verletzung einer »sittlichen Forderung« eine *Seinsart des Daseins.* Das gilt freilich auch vom Schuldigsein als »sich strafbar machen«, als »Schulden haben« und von jedem »Schuldhaben an...«. Auch das sind Verhaltungen des Daseins. Faßt man das »beladen mit sittlicher Schuld« als eine »Qualität« des Daseins, so wird damit wenig gesagt. Im Gegenteil, es wird dadurch nur offenbar, daß die Charakteristik nicht ausreicht, um diese Art einer »Seinsbestimmtheit« des Daseins gegen die vorigen Verhaltungen ontologisch abzugrenzen. Der Begriff der sittlichen Schuld ist denn auch ontologisch so wenig geklärt, daß Auslegungen dieses Phä-

nomens herrschend werden konnten und blieben, die in seinen Begriff auch die Idee der Strafwürdigkeit, ja sogar des Schuldenhabens bei... einbeziehen oder selbst ihn aus diesen Ideen heraus bestimmen. Damit wird aber das »schuldig« wieder in den Bezirk des Besorgens im Sinne des ausgleichenden Verrechnens von Ansprüchen abgedrängt.

Die Klärung des Schuldphänomens, das auf »Schuldenhaben« und Rechtsverletzung nicht notwendig bezogen ist, kann nur dann gelingen, wenn zuvor grundsätzlich nach dem Schuldig*sein* des Daseins gefragt, das heißt die Idee von »schuldig« aus der Seinsart des Daseins begriffen wird.

Zu diesem Zwecke muß die Idee von »schuldig« soweit *formalisiert* werden, daß die auf das besorgende Mitsein mit Anderen bezogenen vulgären Schuldphänomene *ausfallen*. Die Idee der Schuld muß nicht nur über den Bezirk des verrechnenden Besorgens hinausgehoben, sondern auch abgelöst werden von dem Bezug auf ein Sollen und Gesetz, wogegen sich verfehlend jemand Schuld auf sich lädt. Denn auch hier wird die Schuld notwendig noch als *Mangel* bestimmt, als Fehlen von etwas, was sein soll und kann. Fehlen besagt aber Nichtvorhandensein. Mangel als Nichtvorhandensein eines Gesollten ist eine Seinsbestimmung des Vorhandenen. In diesem Sinne kann an der Existenz wesenhaft nichts mangeln, nicht weil sie vollkommen wäre, sondern weil ihr Seinscharakter von aller Vorhandenheit unterschieden bleibt.

Gleichwohl liegt in der Idee von »schuldig« der Charakter des *Nicht*. Wenn das »schuldig« die Existenz soll bestimmen können, dann erwächst hiermit das ontologische Problem, den *Nicht-Charakter* dieses Nicht existenzial aufzuklären. Ferner gehört in die Idee von »schuldig«, was sich im Schuldbegriff als »Schuld haben an« indifferent ausdrückt: das Grundsein für... . Die formal existenziale Idee des »schuldig« bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*. Wenn die im existenzial verstandenen Begriff der Schuld liegende Idee des *Nicht* die Bezogenheit auf ein mögliches bzw. gefordertes Vorhandenes ausschließt, wenn mithin das Dasein überhaupt nicht an einem Vorhandenen oder Geltenden gemessen werden soll, das es selbst nicht ist oder das nicht in *seiner* Weise ist, das heißt *existiert*, dann entfällt damit die Möglichkeit, mit Rücksicht auf das Grundsein für einen Mangel das so Grundseiende selbst als »mangelhaft« zu verrechnen. Es kann nicht schlechthin von einem daseinsmäßig »verursachten« Mangel, der Nichterfüllung einer Forderung, auf die

Mangelhaftigkeit der »Ursache« zurückgerechnet werden. Das Grundsein für... braucht nicht denselben Nichtcharakter zu haben wie das in ihm gründende und aus ihm entspringende Privativum. Der Grund braucht nicht erst seine Nichtigkeit von seinem Begründeten zurückzuerhalten. Darin liegt aber dann: *Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich »auf Grund« eines ursprünglichen Schuldigseins.* Kann ein solches im Sein des Daseins aufgezeigt werden, und wie ist es existenzial überhaupt möglich?

Das Sein des Daseins ist die Sorge. Sie befaßt in sich Faktizität (Geworfenheit), Existenz (Entwurf) und Verfallen. Seiend ist das Dasein geworfenes, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht. Seiend ist es als Seinkönnen bestimmt, das sich selbst gehört und doch *nicht* als es selbst sich zu eigen gegeben hat. Existierend kommt es nie hinter seine Geworfenheit zurück, so daß es dieses »daß es ist und zu sein hat« je eigens erst aus *seinem* Selbst*sein* entlassen und in das Da führen könnte. Die Geworfenheit aber liegt nicht hinter ihm als ein tatsächlich vorgefallenes und vom Dasein wieder losgefallenes Ereignis, das mit ihm geschah, sondern das *Dasein ist* ständig – solange es ist – als Sorge sein »Daß«. *Als dieses Seiende,* dem überantwortet es einzig als das Seiende, das es ist, existieren kann, *ist* es *existierend* der Grund seines Seinkönnens. Ob es den Grund gleich *selbst nicht* gelegt hat, ruht es in seiner Schwere, die ihm die Stimmung als Last offenbar macht.

Und wie *ist* es dieser geworfene Grund? Einzig so, daß es sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es geworfen ist. Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen *nie* mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen. Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht.

Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es ist nie existent *vor* seinem Grunde, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*. Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig sein. Dieses *Nicht* gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grundseiend *ist* es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst. Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichtvorhandensein, Nichtbestehen, sondern meint ein Nicht, das dieses *Sein* des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert. Der Nichtcharakter dieses Nicht bestimmt sich existenzial: *Selbst* seiend ist das Dasein das geworfene Seiende *als* Selbst. *Nicht durch*

es selbst, sondern *an* es selbst *entlassen* aus dem Grunde, um *als dieser* zu sein. Das Dasein ist nicht insofern selbst der Grund seines Seins, als dieser aus eigenem Entwurf erst entspringt, wohl aber ist es als Selbstsein das *Sein* des Grundes. Dieser ist immer nur Grund eines Seienden, dessen Sein das Grundsein zu übernehmen hat.

Das Dasein ist sein Grund existierend, das heißt so, daß es sich aus Möglichkeiten versteht und dergestalt sich verstehend das geworfene Seiende ist. Darin liegt aber: seinkönnend steht es je in der einen oder anderen Möglichkeit, ständig ist es eine andere *nicht* und hat sich ihrer im existenziellen Entwurf begeben. Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern *als Entwurf* selbst wesenhaft *nichtig*. Diese Bestimmung meint wiederum keineswegs die ontische Eigenschaft des »erfolglos« oder »unwertig«, sondern ein existenziales Konstitutivum der Seinsstruktur des Entwerfens. Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber *ist* nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauchwählenkönnens der anderen.

In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesenhaft eine Nichtigkeit. Und sie ist der Grund für die Möglichkeit der Nichtigkeit des *un*eigentlichen Daseins im Verfallen, als welches es je schon immer faktisch ist. *Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt.* Die Sorge – das Sein des Daseins – besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit. Und das bedeutet: *Das Dasein ist als solches schuldig,* wenn anders die formale existenziale Bestimmung der Schuld als Grundsein einer Nichtigkeit zurecht besteht.

Die existenziale Nichtigkeit hat keineswegs den Charakter einer Privation, eines Mangels gegenüber einem ausgesteckten Ideal, das im Dasein nicht erreicht wird, sondern das Sein dieses Seienden ist *vor* allem, was es entwerfen kann und meist erreicht, *als Entwerfen* schon nichtig. Diese Nichtigkeit tritt daher auch nicht gelegentlich am Dasein auf, um an ihm als dunkle Qualität zu haften, die es, weit genug fortgeschritten, beseitigen könnte.

Trotzdem bleibt der *ontologische Sinn der Nichtheit* dieser existenzialen Nichtigkeit noch dunkel. Aber das gilt auch vom *ontologischen Wesen des Nicht überhaupt.* Zwar hat die Ontologie und Logik dem Nicht viel zugemutet und dadurch streckenweise seine Möglichkeiten sichtbar gemacht, ohne es selbst ontologisch zu enthüllen. Die Ontologie fand das Nicht vor und machte Gebrauch davon. Ist es

denn aber so selbstverständlich, daß jedes Nicht ein Negativum im Sinne eines Mangels bedeutet? Ist seine Positivität darin erschöpft, daß es den »Übergang« konstituiert? Warum nimmt alle Dialektik zur Negation ihre Zuflucht, ohne dergleichen *selbst* dialektisch zu begründen, ja auch nur *als Problem* fixieren zu können? Hat man überhaupt je den *ontologischen Ursprung* der Nichtheit zum Problem gemacht oder *vordem* auch nur *nach den Bedingungen* gesucht, auf deren Grund das Problem des Nicht und seiner Nichtheit und deren Möglichkeit sich stellen läßt? Und wo sollen sie anders zu finden sein *als in der thematischen Klärung des Sinnes von Sein überhaupt?*

Schon für die ontologische Interpretation des Schuldphänomens reichen die überdies wenig durchsichtigen Begriffe von Privation und Mangel nicht aus, wenngleich sie hinreichend formal gefaßt eine weitgehende Verwendung zulassen. Am allerwenigsten ist dem existenzialen Phänomen der Schuld näherzukommen durch die Orientierung an der Idee des Bösen, des malum als privatio boni. Wie denn das *bonum* und die privatio dieselbe ontologische Herkunft aus der Ontologie des *Vorhandenen* haben, die auch der daraus »abgezogenen« Idee des »Wertes« zukommt.

Seiendes, dessen Sein Sorge ist, kann sich nicht nur mit faktischer Schuld beladen, sondern *ist* im Grunde seines Seins schuldig, welches Schuldigsein allererst die ontologische Bedingung dafür gibt, daß das Dasein faktisch existierend schuldig werden kann. Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das »moralisch« Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen. Durch die Moralität kann das ursprüngliche Schuldigsein nicht bestimmt werden, weil sie es für sich selbst schon voraussetzt.

Aber welche Erfahrung spricht für dieses ursprüngliche Schuldigsein des Daseins? Man vergesse jedoch die Gegenfrage nicht: »ist« Schuld nur »da«, wenn ein Schuldbewußtsein wach wird, oder bekundet sich darin, daß die Schuld »schläft«, nicht gerade das ursprüngliche Schuldigsein? Daß dieses zunächst und zumeist unerschlossen bleibt, durch das verfallende Sein des Daseins verschlossen gehalten wird, *enthüllt* nur die besagte Nichtigkeit. Ursprünglicher als jedes *Wissen* darum ist das Schuldigsein. Und nur weil das Dasein im Grunde seines Seins schuldig ist und als geworfen verfallendes sich ihm selbst verschließt, ist das Gewissen möglich, wenn anders der Ruf *dieses Schuldigsein* im Grunde zu verstehen gibt.

Der Ruf ist Ruf der Sorge. Das Schuldigsein konstituiert das Sein, das wir Sorge nennen. In der Unheimlichkeit steht das Dasein ur-

sprünglich mit sich selbst zusammen. Sie bringt dieses Seiende vor seine unverstellte Nichtigkeit, die zur Möglichkeit seines eigensten Seinkönnens gehört. Sofern es dem Dasein – als Sorge – um sein Sein geht, ruft es aus der Unheimlichkeit sich selbst als faktisch-verfallendes Man auf zu seinem Seinkönnen. Der Anruf ist vorrufender _ Rückruf, *vor:* in die Möglichkeit, selbst das geworfene Seiende, das es *ist,* existierend zu übernehmen, *zurück:* in die Geworfenheit, um sie als den nichtigen Grund zu verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat. Der vorrufende Rückruf des Gewissens gibt dem Dasein zu verstehen, daß es – nichtiger Grund seines nichtigen Entwurfs in der Möglichkeit seines Seins stehend – aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen soll, das heißt *schuldig ist.*

Was sich das Dasein dergestalt zu verstehen gibt, wäre dann doch eine Kenntnis von ihm selbst. Und das solchem Ruf entsprechende Hören wäre eine *Kenntnisnahme* des Faktums »schuldig«. Soll aber gar der Ruf den Charakter des Aufrufens haben, führt dann diese Auslegung des Gewissens nicht zu einer vollendeten Verkehrung der Gewissensfunktion? Aufrufen zum Schuldigsein, sagt das nicht Aufruf zur Bosheit?

Diesen Rufsinn wird auch die gewaltsamste Interpretation dem Gewissen nicht aufbürden wollen. Was soll aber dann »Aufrufen zum Schuldigsein« noch besagen?

Der Rufsinn wird deutlich, wenn das Verständnis, statt den abgeleiteten Begriff der Schuld im Sinne der durch eine Tat oder Unterlassung »entstandenen« Verschuldung zu unterlegen, sich an den existenzialen Sinn des Schuldigseins hält. Das zu fordern, ist nicht Willkür, wenn der Ruf des Gewissens, aus dem Dasein selbst kommend, einzig an dieses Seiende sich richtet. Dann bedeutet aber das Aufrufen zum Schuldigsein ein Vorrufen auf das Seinkönnen, das ich je schon als Dasein bin. Dieses Seiende braucht sich nicht erst durch Verfehlungen oder Unterlassungen eine »Schuld« aufzuladen, es soll nur das »schuldig« – als welches es ist – *eigentlich sein.*

Das rechte Hören des Anrufs kommt dann gleich einem Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen, das heißt dem Sichentwerfen auf das *eigenste* eigentliche Schuldigwerdenkönnen. Das verstehende Sichvorrufenlassen auf diese Möglichkeit schließt in sich das *Freiwerden* des Daseins für den Ruf: die Bereitschaft für das Angerufenwerdenkönnen. Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit.* Es hat sich selbst gewählt.

Mit dieser Wahl ermöglicht sich das Dasein sein eigenstes Schuldigsein, das dem Man-selbst verschlossen bleibt. Die Verständigkeit des Man kennt nur Genügen und Ungenügen hinsichtlich der handlichen Regel und öffentlichen Norm. Verstöße dagegen verrechnet es und sucht Ausgleiche. Vom eigensten Schuldigsein hat es sich fortgeschlichen, um desto lauter Fehler zu bereden. Im Anruf aber wird das Man-selbst auf das eigenste Schuldigsein des Selbst angerufen. Das Rufverstehen ist das Wählen – nicht des Gewissens, das als solches nicht gewählt werden kann. Gewählt wird das Gewissen-*haben* als Freisein für das eigenste Schuldigsein. *Anrufverstehen* besagt: *Gewissen-haben-wollen.*

Damit ist nicht gemeint: ein »gutes Gewissen« haben wollen, ebensowenig eine willentliche Pflege des Rufes, sondern einzig Bereitschaft für das Angerufenwerden. Das Gewissen-haben-wollen steht einem Aufsuchen faktischer Verschuldungen ebenso fern wie der Tendenz zu einer *Befreiung* von der Schuld im Sinne des wesenhaften »schuldig«.

Das Gewissen-haben-wollen ist vielmehr die ursprünglichste existenzielle Voraussetzung für die Möglichkeit des faktischen Schuldigwerdens. Rufverstehend läßt das Dasein das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich handeln.* Nur so kann es verantwortlich *sein.* Jedes Handeln aber ist faktisch notwendig »gewissenlos«, nicht nur weil es faktische moralische Verschuldung nicht vermeidet, sondern weil es auf dem nichtigen Grunde seines nichtigen Entwerfens je schon im Mitsein mit Andern an ihnen schuldig geworden ist. So wird das Gewissen-haben-wollen zur Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit, innerhalb der allein die existenzielle Möglichkeit besteht, »gut« zu *sein.*

Ob der Ruf gleich nichts zur Kenntnis gibt, so ist er doch nicht nur kritisch, sondern *positiv;* er erschließt das ursprünglichste Seinkönnen des Daseins als Schuldigsein. Das Gewissen offenbart sich demnach als eine zum Sein des Daseins gehörende *Bezeugung,* in der es dieses selbst vor sein eigenstes Seinkönnen ruft. Läßt sich das so bezeugte eigentliche Seinkönnen existenzial konkreter bestimmen? Vorgängig erhebt sich die Frage: kann die vollzogene Herausstellung eines im Dasein selbst bezeugten Seinkönnens eine zureichende Evidenz beanspruchen, solange das Befremden nicht geschwunden ist, daß hier das Gewissen einseitig auf die Daseinsverfassung zurückinterpretiert wurde mit voreiliger Übergehung all der Befunde, die der vulgären Gewissensauslegung bekannt sind? Läßt sich denn in der vorstehenden Interpretation das Gewissensphänomen so, wie es »wirk-

lich« ist, überhaupt noch wiedererkennen? Wurde da nicht mit allzu sicherem Freimut aus der Seinsverfassung des Daseins eine Idee von Gewissen deduziert?

Um dem letzten Schritt der Gewissensinterpretation, der existenzialen Umgrenzung des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens, auch für das vulgäre Gewissensverständnis den Zugang zu sichern, bedarf es der ausdrücklichen Nachweisung des Zusammenhangs der Ergebnisse der ontologischen Analyse mit den alltäglichen Gewissenserfahrungen.

§ 59. Die existenziale Interpretation des Gewissens und die vulgäre Gewissensauslegung

Das Gewissen ist der Ruf der Sorge aus der Unheimlichkeit des In-der-Welt-seins, der das Dasein zum eigensten Schuldigseinkönnen aufruft. Als entsprechendes Verstehen des Anrufs ergab sich das Gewissen-haben-wollen. Beide Bestimmungen lassen sich nicht ohne weiteres mit der vulgären Gewissensauslegung in Einklang bringen. Sie scheinen ihr sogar direkt zu widerstreiten. Vulgär nennen wir die Gewissensauslegung, weil sie sich bei der Charakteristik des Phänomens und der Kennzeichnung seiner »Funktion« an das hält, was *man* als Gewissen kennt, wie man ihm folgt bzw. nicht folgt.

Aber *muß* denn die ontologische Interpretation überhaupt mit der vulgären Auslegung übereinstimmen? Trifft diese nicht ein grundsätzlicher ontologischer Verdacht? Wenn sich das Dasein zunächst und zumeist aus dem Besorgten her versteht und seine Verhaltungen alle als Besorgen auslegt, wird es dann nicht gerade *die* Weise seines Seins verfallend-verdeckend auslegen, die es als Ruf aus der Verlorenheit in die Besorgnisse des Man zurückholen will? Die Alltäglichkeit nimmt das Dasein als ein Zuhandenes, das besorgt, das heißt verwaltet und verrechnet wird. Das »Leben« ist ein »Geschäft«, gleichviel ob es seine Kosten deckt oder nicht.

Und so besteht denn mit Rücksicht auf die vulgäre Seinsart des Daseins selbst keine Gewähr, daß die ihr entspringende Gewissensauslegung und die an dieser orientierten Gewissenstheorien für ihre Interpretation den angemessenen ontologischen Horizont gewonnen haben. Trotzdem muß auch die vulgäre Gewissenserfahrung das Phänomen irgendwie – vorontologisch – treffen. Daraus folgt ein Doppeltes: die alltägliche Gewissensauslegung kann einerseits nicht als letztes Kriterium gelten für die »Objektivität« einer ontologischen Analyse. Diese

hat andererseits kein Recht, sich über das alltägliche Gewissensverständnis hinwegzusetzen und die darauf gegründeten anthropologischen, psychologischen und theologischen Gewissenstheorien zu übergehen. *Wenn* die existenziale Analyse das Gewissensphänomen in seiner ontologischen Verwurzelung freigelegt hat, müssen gerade aus ihr die vulgären Auslegungen verständlich werden, nicht zuletzt in dem, worin sie das Phänomen verfehlen, und warum sie es verdecken. Da jedoch die Gewissensanalyse im Problemzusammenhang dieser Abhandlung nur im Dienste der ontologischen Fundamentalfrage steht, muß sich die Charakteristik des Zusammenhangs zwischen existenzialer Gewissensinterpretation und vulgärer Gewissensauslegung mit einem Hinweis auf die wesentlichen Probleme begnügen.

Was die vulgäre Gewissensauslegung gegen die vorgelegte Interpretation des Gewissens als Aufruf der Sorge zum Schuldigsein einwenden möchte, ist ein Vierfaches; 1. Das Gewissen hat wesentlich kritische Funktion. 2. Das Gewissen spricht je relativ auf eine bestimmte vollzogene oder gewollte Tat. 3. Die »Stimme« ist erfahrungsgemäß nie so wurzelhaft auf das Sein des Daseins bezogen. 4. Die Interpretation trägt den Grundformen des Phänomens, dem »bösen« und »guten«, dem »rügenden« und »warnenden« Gewissen, keine Rechnung.

Die Erörterung beginne mit dem zuletzt genannten Bedenken. In allen Gewissensauslegungen hat das »böse«, »schlechte« Gewissen den Vorrang. Gewissen ist primär »böses«. Darin bekundet sich, daß alle Gewissenserfahrung so etwas wie ein »schuldig« zuerst erfährt. Wie wird aber in der Idee des schlechten Gewissens die Bekundung des Böseseins verstanden? Das »Gewissenserlebnis« taucht auf *nach* der vollzogenen Tat bzw. Unterlassung. Die Stimme folgt dem Vergehen nach und weist zurück auf das vorgefallene Ereignis, wodurch sich das Dasein mit Schuld beladen hat. Wenn das Gewissen ein »Schuldigsein« bekundet, dann kann sich das nicht vollziehen als Aufruf zu..., sondern als erinnerndes Verweisen auf die zugezogene Schuld.

Aber schließt die »Tatsache« des Nachkommens der Stimme aus, daß der Ruf nicht doch im Grunde ein Vorrufen ist? Daß die Stimme als *nachfolgende* Gewissensregung gefaßt wird, beweist noch nicht ein ursprüngliches Verstehen des Gewissensphänomens. Wenn die faktische Verschuldung nur die Veranlassung für das faktische Rufen des Gewissens wäre? Wenn die gekennzeichnete Interpretation des »bösen« Gewissens auf halbem Wege stehen bliebe? Daß dem so ist, erhellt aus der ontologischen Vorhabe, in die das Phänomen mit der genannten Interpretation gebracht wird. Die Stimme ist etwas, das auftaucht,

in der Abfolge der vorhandenen Erlebnisse seine Stelle hat und dem Erlebnis der Tat nachfolgt. Aber weder der Ruf noch die geschehene Tat noch die aufgeladene Schuld sind Vorkommnisse vom Charakter des Vorhandenen, das abläuft. Der Ruf hat die Seinsart der Sorge. In ihm »ist« das Dasein sich selbst vorweg, so zwar, daß es sich zugleich zurückrichtet auf seine Geworfenheit. Nur der nächste Ansatz des Daseins als Abfolgezusammenhang eines Nacheinander von Erlebnissen ermöglicht es, die Stimme als etwas Nachkommendes, Späteres und daher notwendig Zurückverweisendes zu nehmen. Die Stimme ruft wohl zurück, aber über die geschehene Tat zurück in das geworfene Schuldigsein, das »früher« ist als jede Verschuldung. Der Rückruf ruft aber zugleich vor auf das Schuldig*sein* als in der eigenen Existenz zu ergreifendes, so daß das eigentliche existenzielle Schuldig*sein* gerade erst dem Ruf »nachfolgt«, nicht umgekehrt. Das schlechte Gewissen ist im Grunde so wenig nur rügend-rückweisend, daß es eher vorweisend in die Geworfenheit zurückruft. *Die Folgeordnung ablaufender Erlebnisse gibt nicht die phänomenale Struktur des Existierens.*

Wenn schon die Charakteristik des »schlechten« Gewissens das ursprüngliche Phänomen nicht erreicht, dann gilt das noch mehr von der des »guten«, mag man es als eine selbständige Gewissensform nehmen oder als eine in dem »schlechten« wesenhaft fundierte. Das »gute« Gewissen müßte, entsprechend wie das »schlechte« ein »Bösesein«, das »Gutsein« des Daseins kundgeben. Man sieht leicht, daß damit das Gewissen, vordem der »Ausfluß der göttlichen Macht«, jetzt zum Knecht des Pharisäismus wird. Es soll den Menschen von sich sagen lassen: »ich bin gut«; wer kann das sagen, und wer wollte es weniger sich bestätigen als gerade der Gute? An dieser unmöglichen Konsequenz der Idee des guten Gewissens kommt aber nur zum Vorschein, daß das Gewissen ein Schuldigsein ruft.

Um der genannten Konsequenz zu entgehen, hat man das »gute« Gewissen als Privation des »schlechten« interpretiert und als »erlebten Mangel des schlechten Gewissens« bestimmt[1]. Demnach wäre es ein Erfahren des Nichtauftauchens des Rufes, das heißt dessen, daß ich mir nichts vorzuwerfen habe. Aber wie ist dieser »Mangel« *»erlebt«*? Das vermeintliche Erleben ist überhaupt kein Erfahren eines Rufes, sondern das Sichvergewissern, daß eine dem Dasein zugesprochene Tat von ihm nicht begangen wurde und es *deshalb* unschuldig

---

[1] Vgl. *M. Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. II. Teil. *Dieses* Jahrbuch Bd. II (1916), S. 192.

ist. Das Gewißwerden des Nichtgetanhabens hat *überhaupt nicht* den Charakter eines Gewissensphänomens. Im Gegenteil: dieses Gewißwerden kann eher ein Vergessen des Gewissens bedeuten, das heißt das Heraustreten aus der Möglichkeit, angerufen werden zu können. Die genannte »Gewißheit« birgt das beruhigende Niederhalten des Gewissenhabenwollens in sich, das heißt des Verstehens des eigensten, ständigen Schuldigseins. Das »gute« Gewissen ist weder eine selbständige noch eine fundierte Gewissensform, das heißt überhaupt kein Gewissensphänomen.

Sofern die Rede von einem »guten« Gewissen der Gewissenserfahrung des alltäglichen Daseins entspringt, verrät dieses damit nur, daß es, auch wenn es vom »schlechten« Gewissen spricht, das Phänomen im Grunde nicht trifft. Denn faktisch orientiert sich die Idee des »schlechten« an der des »guten« Gewissens. Die alltägliche Auslegung hält sich in der Dimension des besorgenden Verrechnens und Ausgleichens von »Schuld« und »Unschuld«. In diesem Horizont wird dann die Gewissensstimme »erlebt«.

Mit der Charakteristik der Ursprünglichkeit der Ideen eines »schlechten« und »guten« Gewissens ist auch schon über die Unterscheidung eines vorweisend-warnenden und eines rückweisend-rügenden Gewissens entschieden. Zwar scheint die Idee des warnenden Gewissens dem Phänomen des Aufrufs zu... am nächsten zu kommen. Es teilt mit diesem den Charakter der Vorweisung. Aber diese Zusammenstimmung ist doch nur Schein. Die Erfahrung eines warnenden Gewissens sieht die Stimme wiederum nur orientiert auf die gewollte Tat, vor der sie bewahren will. Die Warnung, als Unterbindung des Gewollten, ist aber nur deshalb möglich, weil der »warnende« Ruf auf das Seinkönnen des Daseins zielt, das ist auf das Sichverstehen im Schuldigsein, an dem erst das »Gewollte« zerbricht. Das warnende Gewissen hat die Funktion der momentweisen Regelung eines Freibleibens von Verschuldungen. Die Erfahrung eines »warnenden« Gewissens sieht nur wieder die Ruftendenz des Gewissens so weit, als sie für die Verständigkeit des Man zugänglich bleibt.

Das an dritter Stelle genannte Bedenken beruft sich darauf, daß die alltägliche Gewissenserfahrung so etwas wie ein Aufgerufenwerden zum Schuldigsein *nicht kennt*. Das muß zugegeben werden. Verbürgt die alltägliche Gewissenserfahrung aber damit schon, daß in ihr der volle mögliche Rufgehalt der Gewissensstimme gehört ist? Folgt daraus, daß die auf die vulgäre Gewissenserfahrung gegründeten Gewissenstheorien für die Analyse des Phänomens sich des ange-

messenen ontologischen Horizonts vergewissert haben? Zeigt nicht vielmehr eine wesenhafte Seinsart des Daseins, das Verfallen, daß sich dieses Seiende zunächst und zumeist ontisch aus dem Horizont des Besorgens versteht, ontologisch aber das Sein im Sinne von Vorhandenheit bestimmt? Daraus erwächst aber eine zweifache Verdeckung des Phänomens: Die Theorie sieht eine in ihrer Seinsart zumeist sogar ganz unbestimmte Abfolge von Erlebnissen oder »psychischen Vorgängen«. Der Erfahrung begegnet das Gewissen als Richter und Mahner, mit dem das Dasein rechnend verhandelt.

Daß *Kant* seiner Gewissensinterpretation die »Gerichtshofvorstellung« als Leitidee zugrundelegt, ist nicht zufällig, sondern durch die Idee des *Sittengesetzes* nahegelegt – wenngleich sein Begriff der Moralität von Nützlichkeitsmoral und Eudaimonismus weit entfernt bleibt. Auch die Werttheorie, mag sie formal oder material angesetzt sein, hat eine »Metaphysik der Sitten«, das heißt Ontologie des Daseins und der Existenz zur unausgesprochenen ontologischen Voraussetzung. Das Dasein gilt als Seiendes, das zu besorgen ist, welches Besorgen den Sinn der »Wertverwirklichung« bzw. Normerfüllung hat.

Die Berufung auf den Umkreis dessen, was die alltägliche Gewissenserfahrung als einzige Instanz für die Gewissensinterpretation kennt, wird sich erst dann ins Recht setzen können, wenn sie zuvor bedacht hat, ob in ihr das Gewissen überhaupt eigentlich zugänglich werden kann.

Damit verliert auch der weitere Einwand seine Kraft, die existenziale Interpretation übersähe, daß sich der Gewissensruf je auf eine bestimmte »verwirklichte« oder gewollte Tat beziehe. Daß der Ruf häufig in solcher Ruftendenz erfahren wird, kann wiederum nicht geleugnet werden. Die Frage bleibt nur, ob diese Ruferfahrung den Ruf sich völlig »ausrufen« läßt. Die verständige Auslegung mag vermeinen, sich an die »Tatsachen« zu halten, und hat am Ende doch schon durch ihre Verständigkeit die Erschließungstragweite des Rufes eingeschränkt. So wenig das »gute« Gewissen sich in den Dienst eines »Pharisäismus« stellen läßt, so wenig darf die Funktion des »schlechten« Gewissens herabgedrückt werden auf ein Anzeigen vorhandener oder ein Abdrängen möglicher Verschuldungen. Gleich als wäre das Dasein ein »Haushalt«, dessen Verschuldungen nur ordentlich ausgeglichen zu werden brauchen, damit das Selbst als unbeteiligter Zuschauer »neben« diesen Erlebnisabläufen stehen kann.

Wenn aber für den Ruf die Bezogenheit auf faktisch »vorhandene« Schuld oder faktisch gewollte schuldbare Tat nicht primär ist und da-

her das »rügende« und »warnende« Gewissen keine ursprünglichen Ruffunktionen ausdrücken, dann wird damit auch dem erstgenannten Bedenken der Boden entzogen, die existenziale Interpretation verkenne die »wesentlich« *kritische* Leistung des Gewissens. Auch dieses Bedenken entspringt einer in gewissen Grenzen echten Sicht auf das Phänomen. Denn in der Tat läßt sich im Rufgehalt nichts aufweisen, was die Stimme »positiv« empfiehlt und gebietet. Aber wie wird diese vermißte Positivität der Gewissensleistung verstanden? Folgt aus ihr der »negative« Charakter des Gewissens?

Vermißt wird ein »positiver« Gehalt im Gerufenen *aus der Erwartung einer jeweilig brauchbaren Angabe verfügbarer und berechenbarer sicherer Möglichkeiten des »Handelns«.* Diese Erwartung gründet im Auslegungshorizont des verständigen Besorgens, der das Existieren des Daseins unter die Idee eines regelbaren Geschäftsganges zwingt. Solche Erwartungen, die zum Teil auch der Forderung einer *materialen* Wertethik gegenüber einer »nur« formalen unausgesprochen zugrundeliegen, werden allerdings durch das Gewissen enttäuscht. Dergleichen »praktische« Anweisungen gibt der Gewissensruf nicht, *einzig deshalb,* weil er das Dasein zur Existenz, zum eigensten Selbstseinkönnen, aufruft. Mit den erwarteten, eindeutig verrechenbaren Maximen würde das Gewissen der Existenz nichts Geringeres versagen als – *die Möglichkeit zu handeln.* Weil das Gewissen offenbar in dieser Weise nicht »positiv« sein kann, fungiert es aber auch nicht in derselben Weise »nur negativ«. Der Ruf erschließt nichts, was positiv oder negativ sein könnte als *Besorgbares,* weil er ein ontologisch völlig anderes Sein meint, die *Existenz.* Im existenzialen Sinne dagegen gibt der rechtverstandene Ruf das »Positivste«, das heißt die eigenste Möglichkeit, die das Dasein sich vorgeben kann, als vorrufender Rückruf in das jeweils faktische Selbstseinkönnen. Den Ruf eigentlich hören, bedeutet, sich in das faktische Handeln bringen. Die vollzureichende Interpretation des im Ruf Gerufenen gewinnen wir aber erst dadurch, daß die existenziale Struktur herausgestellt wird, die im *eigentlich hörenden* Anrufverstehen als solchem liegt.

Zuvor galt es zu zeigen, wie die Phänomene, die der vulgären Gewissensauslegung allein vertraut sind, ontologisch angemessen verstanden, auf den ursprünglichen Sinn des Gewissensrufes zurückweisen; sodann, daß die vulgäre Auslegung der Begrenztheit der verfallenden Selbstauslegung des Daseins entspringt und – weil das Verfallen zur Sorge selbst gehört – auch *bei aller Selbstverständlichkeit keineswegs zufällig* ist.

Die ontologische Kritik der vulgären Gewissensauslegung könnte dem Mißverständnis unterliegen, als wollte mit dem Nachweis der *existenzialen* Nichtursprünglichkeit der alltäglichen Gewissenserfahrung etwas über die *existenzielle* »moralische Qualität« des in ihr sich haltenden Daseins geurteilt werden. So wenig die Existenz notwendig und direkt beeinträchtigt wird durch ein ontologisch unzureichendes Gewissensverständnis, so wenig ist durch eine existenzial angemessene Interpretation des Gewissens das existenzielle Verstehen des Rufes gewährleistet. Der Ernst ist in der vulgären Gewissenserfahrung nicht weniger möglich als der Unernst in einem ursprünglicheren Gewissensverständnis. Gleichwohl erschließt die existenzial ursprünglichere Interpretation auch *Möglichkeiten* ursprünglicheren existenziellen Verstehens, solange ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt.

§ 60. Die existenziale Struktur des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens

Die existenziale Interpretation des Gewissens soll eine im Dasein selbst *seiende* Bezeugung seines eigensten Seinkönnens herausstellen. Die Weise, nach der das Gewissen bezeugt, ist kein indifferentes Kundgeben, sondern vorrufender Aufruf zum Schuldigsein. Das so Bezeugte wird »erfaßt« im Hören, das den Ruf in dem von ihm selbst intendierten Sinne unverstellt versteht. Das Anrufverstehen als *Seinsmodus* des Daseins gibt erst den phänomenalen Bestand des im Gewissensruf Bezeugten. Das eigentliche Rufverstehen charakterisierten wir als Gewissen-haben-wollen. Dieses In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst aus ihm selbst in seinem Schuldigsein repräsentiert phänomenal das im Dasein selbst bezeugte eigentliche Seinkönnen. Dessen existenziale Struktur muß nunmehr freigelegt werden. Nur so dringen wir zu der im Dasein selbst erschlossenen Grundverfassung der *Eigentlichkeit* seiner Existenz vor.

Gewissen-haben-wollen ist als Sich-verstehen im eigensten Seinkönnen eine Weise der *Erschlossenheit* des Daseins. Außer durch Verstehen wird diese durch Befindlichkeit und Rede konstituiert. Existenzielles Verstehen besagt: sich entwerfen auf die je eigenste faktische Möglichkeit des In-der-Welt-sein-könnens. Sein-*können* aber ist nur verstanden im Existieren in dieser Möglichkeit.

Welche Stimmung entspricht solchem Verstehen? Das Rufverstehen erschließt das eigene Dasein in der Unheimlichkeit seiner Vereinze-

lung. Die im Verstehen mitenthüllte Unheimlichkeit wird genuin erschlossen durch die ihm zugehörige Befindlichkeit der Angst. Das Faktum der *Gewissensangst* ist eine phänomenale Bewährung dafür, daß das Dasein im Rufverstehen vor die Unheimlichkeit seiner selbst gebracht ist. Das Gewissenhabenwollen wird Bereitschaft zur Angst. Das dritte Wesensmoment der Erschlossenheit ist die *Rede*. Dem Ruf als ursprünglicher Rede des Daseins entspricht nicht eine Gegenrede – etwa gar im Sinne eines verhandelnden Beredens dessen, was das Gewissen sagt. Das verstehende Hören des Rufes versagt sich die Gegenrede nicht deshalb, weil es von einer »dunklen Macht« überfallen ist, die es niederzwingt, sondern weil es sich den Rufgehalt un-verdeckt zueignet. Der Ruf stellt vor das ständige Schuldigsein und holt so das Selbst aus dem lauten Gerede der Verständigkeit des Man zurück. Demnach ist der zum Gewissen-haben-wollen gehörende Modus der artikulierenden Rede die *Verschwiegenheit*. Schweigen wurde als wesenhafte Möglichkeit der Rede charakterisiert[1]. Wer schweigend zu verstehen geben will, muß »etwas zu sagen haben«. Das Dasein gibt sich im Anruf sein eigenstes Seinkönnen zu verstehen. Daher ist dieses Rufen ein Schweigen. Die Gewissensrede kommt nie zur Verlautbarung. Das Gewissen ruft nur schweigend, das heißt der Ruf kommt aus der Lautlosigkeit der Unheimlichkeit und ruft das aufgerufene Dasein als still zu werdendes in die Stille seiner selbst zurück. Das Gewissen-habenwollen versteht daher diese schweigende Rede einzig angemessen in der Verschwiegenheit. Sie entzieht dem verständigen Gerede des Man das Wort.

Das schweigende Reden des Gewissens nimmt die verständige Gewissensauslegung, die sich »streng an Tatsachen hält«, zum Anlaß, das Gewissen als überhaupt nicht feststellbar und vorhanden auszugeben. Daß *man,* nur lautes Gerede hörend und verstehend, keinen Ruf »konstatieren« kann, wird dem Gewissen zugeschoben mit der Ausrede, es sei »stumm« und offenbar nicht vorhanden. Mit dieser Auslegung verdeckt das Man nur das ihm eigene Überhören des Rufes und die verkürzte Reichweite seines »Hörens«.

Die im Gewissen-haben-wollen liegende Erschlossenheit des Daseins wird demnach konstituiert durch die Befindlichkeit der Angst, durch das Verstehen als Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein und durch die Rede als Verschwiegenheit. Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit – *das*

[1] Vgl. § 34, S. 164.

verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein – nennen wir die *Entschlossenheit.*

Die Entschlossenheit ist ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins. Die Erschlossenheit aber wurde früher[1] existenzial interpretiert als die *ursprüngliche Wahrheit.* Diese ist primär keine Qualität des »Urteils« noch überhaupt eines bestimmten Verhaltens, sondern ein wesenhaftes Konstitutivum des In-der-Welt-seins als solchen. Wahrheit muß als fundamentales Existenzial begriffen werden. Die ontologische Klärung des Satzes: »Dasein ist in der Wahrheit« hat die ursprüngliche Erschlossenheit dieses Seienden als *Wahrheit der Existenz* angezeigt und für deren Umgrenzung auf die Analyse der Eigentlichkeit des Daseins verwiesen[2].

Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins gewonnen. Die Erschlossenheit des Da erschließt gleichursprünglich das je ganze In-der-Welt-sein, das heißt die Welt, das In-Sein und das Selbst, das als »ich bin« dieses Seiende ist. Mit der Erschlossenheit von Welt ist je schon innerweltliches Seiendes entdeckt. Die Entdecktheit des Zuhandenen und Vorhandenen gründet in der Erschlossenheit der Welt[3]; denn die Freigabe der jeweiligen Bewandtnisganzheit des Zuhandenen verlangt ein Vorverstehen der Bedeutsamkeit. Sie verstehend, weist sich das besorgende Dasein umsichtig auf das begegnende Zuhandene an. Das Verstehen der Bedeutsamkeit als Erschlossenheit der jeweiligen Welt gründet wiederum im Verstehen des Worumwillen, darauf alles Entdecken der Bewandtnisganzheit zurückgeht. Das Umwillen des Unterkommens, des Unterhalts, des Fortkommens sind nächste und ständige Möglichkeiten des Daseins, auf die sich dieses Seiende, dem es um sein Sein geht, je schon entworfen hat. In sein »Da« geworfen, ist das Dasein faktisch je auf eine bestimmte – seine – »Welt« angewiesen. In eins damit sind die nächsten faktischen Entwürfe von der besorgenden *Verlorenheit* in das Man geführt. Diese kann vom je eigenen Dasein angerufen, der Anruf kann verstanden werden in der Weise der Entschlossenheit. Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der »Welt« und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene »Welt« wird nicht »inhaltlich« eine andere, der Kreis der Anderen

---

[1] Vgl. § 44, S. 212 ff.
[2] Vgl. a. a. O. S. 221.
[3] Vgl. § 18, S. 83 ff.

wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt.

Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen.

Aus dem Worumwillen des selbstgewählten Seinkönnens gibt sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt. Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum »Gewissen« der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will.

Die Entschlossenheit ist ihrem ontologischen Wesen nach je die eines jeweiligen faktischen Daseins. Das Wesen dieses Seienden ist seine Existenz. Entschlossenheit »existiert« nur als verstehend-sich-entwerfender Entschluß. Aber woraufhin erschließt sich das Dasein in der Entschlossenheit? Wozu soll es sich entschließen? Die Antwort vermag *nur* der Entschluß selbst zu geben. Es wäre ein völliges Mißverstehen des Phänomens der Entschlossenheit, wollte man meinen, es sei lediglich ein aufnehmendes Zugreifen gegenüber vorgelegten und anempfohlenen Möglichkeiten. *Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit.* Zur Entschlossenheit *gehört* notwendig die *Unbestimmtheit,* die jedes faktisch-geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert. Ihrer selbst sicher ist die Entschlossenheit nur als Entschluß. Aber die *existenzielle,* jeweils erst im Entschluß sich bestimmende *Unbestimmtheit* der Entschlossenheit hat gleichwohl ihre *existenziale Bestimmtheit.*

Das Wozu der Entschlossenheit ist ontologisch vorgezeichnet in der Existenzialität des Daseins überhaupt als Seinkönnen in der Weise der besorgenden Fürsorge. Als Sorge aber ist das Dasein durch Faktizität und Verfallen determiniert. Erschlossen in seinem »Da«, hält es sich gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit[1]. Das gilt »eigent-

[1] Vgl. § 44 b, S. 222.

lich« gerade von der Entschlossenheit als der eigentlichen Wahrheit. Sie eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu. Das Dasein ist je schon und demnächst vielleicht wieder in der Unentschlossenheit. Dieser Titel drückt nur das Phänomen aus, das als Ausgeliefertsein an die herrschende Ausgelegtheit des Man interpretiert wurde. Das Dasein wird als Man-selbst von der verständigen Zweideutigkeit der Öffentlichkeit »gelebt«, in der sich niemand entschließt, und die doch schon immer beschlossen hat. Die Entschlossenheit bedeutet Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit in das Man. Die Unentschlossenheit des Man bleibt gleichwohl in Herrschaft, nur vermag sie die entschlossene Existenz nicht anzufechten. Unentschlossenheit meint als Gegenbegriff zu der existenzial verstandenen Entschlossenheit nicht eine ontisch-psychische Beschaffenheit im Sinne eines Belastetseins mit Hemmungen. Auch der Entschluß bleibt auf das Man und seine Welt angewiesen. Das zu verstehen, gehört mit zu dem, was er erschließt, sofern die Entschlossenheit erst dem Dasein die eigentliche Durchsichtigkeit gibt. In der Entschlossenheit geht es dem Dasein um sein eigenstes Seinkönnen, das als geworfenes nur auf bestimmte faktische Möglichkeiten sich entwerfen kann. Der Entschluß entzieht sich nicht der »Wirklichkeit«, sondern entdeckt erst das faktisch Mögliche, so zwar, daß er es dergestalt, wie es als eigenstes Seinkönnen im Man möglich ist, ergreift. Die existenziale Bestimmtheit des je möglichen entschlossenen Daseins umfaßt die konstitutiven Momente des bisher übergangenen existenzialen Phänomens, das wir Situation nennen.

In dem Terminus Situation (Lage – »in der Lage sein«) schwingt eine räumliche Bedeutung mit. Wir werden nicht versuchen wollen, sie aus dem existenzialen Begriff auszumerzen. Denn sie liegt auch im »Da« des Daseins. Zum In-der-Welt-sein gehört eine eigene Räumlichkeit, die durch die Phänomene der Ent-fernung und Ausrichtung charakterisiert ist. Das Dasein »räumt ein«, sofern es faktisch existiert[1]. Die daseinsmäßige Räumlichkeit aber, auf Grund deren sich die Existenz je ihren »Ort« bestimmt, gründet in der Verfassung des In-der-Welt-seins. Das primäre Konstitutivum dieser Verfassung ist die Erschlossenheit. So wie die Räumlichkeit des Da in der Erschlossenheit gründet, so hat die Situation ihre Fundamente in der Entschlossenheit. Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist. Die Situation ist nicht ein vorhandener Rahmen, in dem das Dasein vorkommt, oder in den es sich auch nur selbst brächte. Weit entfernt von einem vor-

[1] Vgl. §§ 23 u. 24, S. 104 ff.

handenen Gemisch der begegnenden Umstände und Zufälle, *ist* die Situation nur durch und in der Entschlossenheit. Entschlossen für das Da, als welches das Selbst existierend zu sein hat, erschließt sich ihm erst der jeweilige faktische Bewandtnischarakter der Umstände. Nur der Entschlossenheit kann das aus der Mit- und Umwelt *zu-fallen,* was wir Zufälle nennen.

Dem Man dagegen ist die Situation wesenhaft verschlossen. Es kennt nur die *»allgemeine Lage«,* verliert sich an die nächsten *»Gelegenheiten«* und bestreitet das Dasein aus der Verrechnung der »Zufälle«, die es, sie verkennend, für die eigene Leistung hält und ausgibt.

Die Entschlossenheit bringt das Sein des Da in die Existenz seiner Situation. Die Entschlossenheit aber umgrenzt die existenziale Struktur des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens, des Gewissen-haben-wollens. In ihm erkannten wir das angemessene Anrufverstehen. Daraus wird vollends deutlich, daß der Gewissensruf, wenn er zum Seinkönnen aufruft, kein leeres Existenzideal vorhält, sondern *in die Situation vorruft.* Diese existenziale Positivität des rechtverstandenen Gewissensrufes macht zugleich einsichtig, inwiefern die Einschränkung der Ruftendenz auf vorgekommene und vorgehabte Verschuldungen den Erschließungscharakter des Gewissens verkennt und uns nur scheinbar das konkrete Verständnis seiner Stimme vermittelt. Die existenziale Interpretation des Anrufverstehens als Entschlossenheit enthüllt das Gewissen als die im Grunde des Daseins beschlossene Seinsart, in der es sich selbst – das eigenste Seinkönnen bezeugend – seine faktische Existenz ermöglicht.

Dies unter dem Titel Entschlossenheit herausgestellte Phänomen wird kaum mit einem leeren »Habitus« und einer unbestimmten »Velleität« zusammengeworfen werden können. Die Entschlossenheit stellt sich nicht erst, kenntnisnehmend, eine Situation vor, sondern hat sich schon in sie gestellt. Als entschlossenes *handelt* das Dasein schon. Wir vermeiden den Terminus »Handeln« absichtlich. Denn einmal müßte er doch wieder so weit gefaßt werden, daß die Aktivität auch die Passivität des Widerstandes umgreift. Zum andern legt er das daseinsontologische Mißverständnis nahe, als sei die Entschlossenheit ein besonderes Verhalten des praktischen Vermögens gegenüber einem theoretischen. Sorge aber als besorgende Fürsorge umfaßt das Sein des Daseins so ursprünglich und ganz, daß sie in der Scheidung von theoretischem und praktischem Verhalten je schon als Ganzes vorausgesetzt werden muß und aus diesen Vermögen nicht erst zusammengebaut werden kann mit Hilfe einer notwendig grundlosen, weil existenzial

ungegründeten Dialektik. *Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst.*

Die faktischen existenziellen Möglichkeiten in ihren Hauptzügen und Zusammenhängen darzustellen und nach ihrer existenzialen Struktur zu interpretieren, fällt in den Aufgabenkreis der thematischen existenzialen Anthropologie[1]. Für die fundamentalontologische Absicht der vorliegenden Untersuchung genügt die existenziale Umgrenzung des im Gewissen aus dem Dasein selbst für es selbst bezeugten eigentlichen Seinkönnens.

Mit der Herausarbeitung der Entschlossenheit als des verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfens auf das eigenste Schuldigsein ist die Untersuchung in den Stand gesetzt, den ontologischen Sinn des gesuchten *eigentlichen* Ganzseinkönnens des Daseins zu umgrenzen. Eigentlichkeit des Daseins ist jetzt weder ein leerer Titel noch eine erfundene Idee. Aber auch so bleibt noch das existenzial deduzierte eigentliche Sein zum Tode als eigentliches Ganzseinkönnen ein rein existenzialer Entwurf, dem die daseinsmäßige Bezeugung fehlt. Erst wenn diese gefunden ist, genügt die Untersuchung der in ihrer Problematik geforderten Aufweisung eines existenzial bewährten und geklärten eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins. Denn nur dann, wenn dieses Seiende in seiner Eigentlichkeit und Ganzheit phänomenal zugänglich geworden ist, kommt die Frage nach dem Sinn des Seins *dieses* Seienden, zu dessen Existenz Seinsverständnis überhaupt gehört, auf einen probehaltigen Boden.

Drittes Kapitel
Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge

§ 61. Vorzeichnung des methodischen Schrittes von der Umgrenzung des eigentlichen daseinsmäßigen Ganzseins zur phänomenalen Freilegung der Zeitlichkeit

Existenzial entworfen wurde ein eigentliches Ganzseinkönnen des Daseins. Die Auseinanderlegung des Phänomens enthüllte das eigent-

[1] In der Richtung dieser Problematik hat zum ersten Mal *K. Jaspers* ausdrücklich die Aufgabe einer Weltanschauungslehre erfaßt und durchgeführt. Vgl. seine Psychologie der Weltanschauungen, 3. Aufl., 1925. Hier wird das, »was der Mensch sei«, erfragt und bestimmt aus dem, was er wesenhaft sein kann (vgl. das Vorwort zur 1. Aufl.). Daraus erhellt die grundsätzliche

liche Sein zum Tode als das *Vorlaufen*[1]. In seiner existenziellen Bezeugung wurde das eigentliche Seinkönnen des Daseins als *Entschlossenheit* aufgezeigt und zugleich existenzial interpretiert. Wie sollen beide Phänomene zusammengebracht werden? Führte der ontologische Entwurf des eigentlichen Ganzseinkönnens nicht in eine Dimension des Daseins, die von dem Phänomen der Entschlossenheit weit abliegt? Was soll der Tod mit der »konkreten Situation« des Handelns gemein haben? Verführt der Versuch, die Entschlossenheit und das Vorlaufen zusammenzuzwingen, nicht zu einer unerträglichen, völlig unphänomenologischen Konstruktion, die nicht einmal mehr den Charakter eines phänomenal gegründeten ontologischen Entwurfs für sich beanspruchen darf?

Ein äußerliches Zusammenbinden beider Phänomene verbietet sich von selbst. Noch bleibt als methodisch einzig möglicher Weg, von dem in seiner existenziellen Möglichkeit bezeugten Phänomen der Entschlossenheit auszugehen und zu fragen: *weist die Entschlossenheit in ihrer eigensten existenziellen Seinstendenz selbst vor auf die vorlaufende Entschlossenheit als ihre eigenste eigentliche Möglichkeit?* Wenn sich die Entschlossenheit ihrem eigenen Sinne nach erst dann in ihre Eigentlichkeit gebracht hätte, sobald sie sich nicht auf beliebige und je nur nächste Möglichkeiten entwirft, sondern auf die äußerste, die allem faktischen Seinkönnen des Daseins vorgelagert ist und als solche in jedes faktisch ergriffene Seinkönnen des Daseins mehr oder minder unverstellt hereinsteht? Wenn die Entschlossenheit als *eigentliche* Wahrheit des Daseins erst im Vorlaufen zum Tode die ihr *zugehörige eigentliche Gewißheit* erreichte? Wenn im *Vorlaufen* zum Tode erst alle faktische *»Vorläufigkeit«* des Entschließens eigentlich verstanden, das heißt existenziell *eingeholt* wäre?

Solange die existenziale Interpretation nicht vergißt, daß das ihr vorgegebene thematische Seiende die Seinsart des *Daseins* hat und sich nicht aus vorhandenen Stücken zu einem Vorhandenen zusammenstücken läßt, müssen sich ihre Schritte insgesamt von der Idee der *Existenz* leiten lassen. Das bedeutet für die Frage nach dem möglichen Zusammenhang zwischen Vorlaufen und Entschlossenheit nichts weniger als die Forderung, diese existenzialen Phänomene auf die in

---

existenzial-ontologisdie Bedeutung der »Grenzsituationen«. Die philosophische Tendenz der »Psychologie der Weltanschauungen« wird völlig verkannt, wenn man sie lediglich als Nachschlagewerk für »Weltanschauungstypen« »verwendet«.

[1] Vgl. § 58, S. 280 ff.

ihnen vorgezeichneten existenziellen Möglichkeiten zu entwerfen und diese existenzial »zu Ende zu denken«. Dadurch verliert die Herausarbeitung der vorlaufenden Entschlossenheit als eines existenziell möglichen eigentlichen Ganzseinkönnens den Charakter einer willkürlichen Konstruktion. Sie wird zur interpretierenden Befreiung des Daseins *für* seine äußerste Existenzmöglichkeit.

Mit diesem Schritt bekundet die existenziale Interpretation zugleich ihren eigensten methodischen Charakter. Bisher wurden – von gelegentlich notwendigen Bemerkungen abgesehen – ausdrückliche methodische Erörterungen zurückgestellt. Es galt, erst einmal »vorzugehen« zu den Phänomenen. *Vor* der Freilegung des Seinssinnes des in seinem phänomenalen Grundbestande enthüllten Seienden bedarf der Gang der Untersuchung eines Aufenthaltes, nicht zu Zwecken der »Ruhe«, sondern um der Untersuchung den verschärften Antrieb zu verschaffen.

Echte Methode gründet im angemessenen Vorblick auf die Grundverfassung des zu erschließenden »Gegenstandes« bzw. Gegenstandsbezirkes. Echte methodische Besinnung – die von leeren Erörterungen der Technik wohl zu unterscheiden ist – gibt deshalb zugleich Aufschluß über die Seinsart des thematischen Seienden. Die Klärung der methodischen Möglichkeiten, Erfordernisse und Grenzen der existenzialen Analytik überhaupt sichert ihrem grund-legenden Schritt, der Enthüllung des Seinssinnes der Sorge, erst die notwendige Durchsichtigkeit. *Die Interpretation des ontologischen Sinnes der Sorge aber muß sich auf dem Grunde der vollen und ständigen phänomenologischen Vergegenwärtigung der bislang herausgestellten existenzialen Verfassung des Daseins vollziehen.*

Das Dasein ist ontologisch grundsätzlich von allem Vorhandenen und Realen verschieden. Sein »Bestand« gründet nicht in der Substanzialität einer Substanz, sondern in der *»Selbständigkeit«* des existierenden Selbst, dessen Sein als Sorge begriffen wurde. Das in der Sorge mitbeschlossene Phänomen des *Selbst* bedarf einer ursprünglichen und eigentlichen existenzialen Umgrenzung gegenüber der vorbereitenden Aufweisung des uneigentlichen Man-selbst. Damit geht eine Fixierung der möglichen ontologischen Fragen zusammen, die überhaupt an das »Selbst« zu richten sind, wenn anders es weder Substanz noch Subjekt ist.

Das dergestalt erst hinreichend geklärte Phänomen der Sorge befragen wir dann auf seinen ontologischen Sinn. Die Bestimmung dieses Sinnes wird zur Freilegung der Zeitlichkeit. Dieser Aufweis führt

nicht in abgelegene, gesonderte Bezirke des Daseins, sondern er begreift nur den phänomenalen Gesamtbestand der existenzialen Grundverfassung des Daseins in den letzten Fundamenten seiner eigenen ontologischen Verständlichkeit. *Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit.* Wenn sich die Zeitlichkeit hierin ursprünglich bekundet, dann ist vermutlich die Zeitlichkeit der vorlaufenden Entschlossenheit ein ausgezeichneter Modus ihrer selbst. Zeitlichkeit kann sich in verschiedenen Möglichkeiten und in verschiedener Weise *zeitigen.* Die Grundmöglichkeiten der Existenz, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins, gründen ontologisch in möglichen Zeitigungen der Zeitlichkeit.

Wenn schon der ontologische Charakter seines eigenen Seins dem Dasein bei der Vorherrschaft des verfallenden Seinsverständnisses (Sein als Vorhandenheit) fernliegt, dann noch mehr die ursprünglichen Fundamente dieses Seins. Daher darf nicht verwundern, wenn auf den ersten Blick die Zeitlichkeit nicht dem entspricht, was dem vulgären Verständnis als »Zeit« zugänglich ist. Der Zeitbegriff der vulgären Zeiterfahrung und die ihr entwachsende Problematik können deshalb nicht unbesehen als Kriterien der Angemessenheit einer Zeitinterpretation fungieren. Vielmehr muß die Untersuchung sich *vorgängig* mit dem ursprünglichen Phänomen der Zeitlichkeit vertraut machen, um erst *aus ihm* die Notwendigkeit und die Art des Ursprungs des vulgären Zeitverständnisses und ebenso den Grund seiner Herrschaft aufzuhellen.

Die Sicherung des ursprünglichen Phänomens der Zeitlichkeit vollzieht sich durch den Nachweis, daß alle bislang herausgestellten fundamentalen Strukturen des Daseins hinsichtlich ihrer möglichen Ganzheit, Einheit und Entfaltung im Grunde »zeitlich« und als Modi der Zeitigung der Zeitlichkeit zu begreifen sind. So erwächst der existenzialen Analytik aus der Freilegung der Zeitlichkeit die Aufgabe, die vollzogene Analyse des Daseins zu *wiederholen* im Sinne einer Interpretation der wesentlichen Strukturen auf ihre Zeitlichkeit. Die Grundrichtungen der damit geforderten Analysen zeichnet die Zeitlichkeit selbst vor. Das Kapitel erhält demnach folgende Einteilung: Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit (§ 62); die für eine Interpretation des Seinssinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt (§ 63); Sorge und Selbstheit (§ 64); die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§ 65);

die Zeitlichkeit des Daseins und die aus ihr entspringenden Aufgaben einer ursprünglichen Wiederholung der existenzialen Analyse (§ 66).

§ 62. Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit

Inwiefern führt die Entschlossenheit, ihrer eigensten Seinstendenz entsprechend »zu Ende gedacht«, auf das eigentliche Sein zum Tode? Wie ist der Zusammenhang zwischen dem Gewissen-haben-wollen und dem existenzial entworfenen eigentlichen Ganzseinkönnen des Daseins zu begreifen? Ergibt das Zusammenschweißen beider ein neues Phänomen? Oder bleibt es bei der in ihrer existenziellen Möglichkeit bezeugten Entschlossenheit, so zwar, daß sie durch das Sein zum Tode eine *existenzielle Modalisierung* erfahren kann? Was besagt aber, das Phänomen der Entschlossenheit existenzial »zu Ende denken«?

Die Entschlossenheit wurde charakterisiert als das sich-Angstzumutende, verschwiegene Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein. Dieses gehört zum Sein des Daseins und bedeutet: nichtiger Grund-*sein* einer Nichtigkeit. Das zum Sein des Daseins gehörende »schuldig« läßt weder Vermehrung noch Verminderung zu. Es liegt *vor* jeder Quantifizierung, wenn diese überhaupt einen Sinn hat. Wesenhaft schuldig ist das Dasein auch nicht *zuweilen* und *dann wieder nicht* schuldig. Das Gewissen-haben-wollen entschließt sich für dieses Schuldigsein. Im eigenen Sinne der Entschlossenheit liegt es, sich auf dieses Schuldigsein zu entwerfen, als welches das Dasein ist, *solange es ist.* Die existenzielle Übernahme dieser »Schuld« in der Entschlossenheit wird demnach nur dann eigentlich vollzogen, wenn sich die Entschlossenheit in ihrem Erschließen des Daseins so durchsichtig geworden ist, daß sie das Schuldigsein *als ständiges* versteht. Dieses Verstehen aber ermöglicht sich nur dergestalt, daß sich das Dasein das Seinkönnen »bis zu seinem Ende« erschließt. Das *Zu-Ende-sein* des Daseins besagt jedoch existenzial: Sein *zum* Ende. Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, *als verstehendes Sein zum Ende,* d. h. als Vorlaufen in den Tod. Die Entschlossenheit »hat« nicht lediglich einen Zusammenhang mit dem Vorlaufen als einem anderen ihrer selbst. *Sie birgt das eigentliche Sein zum Tode in sich als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit.* Diesen »Zusammenhang« gilt es phänomenal zu verdeutlichen.

Entschlossenheit besagt: Sichvorrufenlassen auf das eigenste Schuldig*sein*. Das *Schuldig*sein gehört zum Sein des Daseins selbst, das wir primär als Seinkönnen bestimmten. Das Dasein »ist« ständig schul-

dig, kann nur heißen, es hält sich in diesem Sein je als eigentliches oder uneigentliches Existieren. Das Schuldigsein ist keine nur bleibende Eigenschaft eines ständig Vorhandenen, sondern die *existenzielle Möglichkeit,* eigentlich oder uneigentlich schuldig zu *sein.* Das »Schuldig« *ist* je nur im jeweiligen faktischen Seinkönnen. Das Schuldigsein muß daher, weil zum *Sein* des Daseins gehörend, als Schuldigseinkönnen begriffen werden. Die Entschlossenheit entwirft sich auf dieses Seinkönnen, das heißt versteht sich in ihm. Dieses Verstehen hält sich demnach in einer ursprünglichen Möglichkeit des Daseins. *Eigentlich* hält es sich *in ihr,* wenn die Entschlossenheit das, was sie zu sein tendiert, ursprünglich ist. Das ursprüngliche Sein des Daseins aber zu seinem Seinkönnen enthüllten wir als Sein zum Tode, das heißt zu der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins. Das Vorlaufen erschließt diese Möglichkeit als Möglichkeit. Die Entschlossenheit wird deshalb erst *als vorlaufende* ein ursprüngliches Sein zum eigensten Seinkönnen des Daseins. Das »kann« des Schuldigseinkönnens versteht die Entschlossenheit erst, wenn sie sich als Sein zum Tode »qualifiziert«.

Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit *ist.* Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der *Un*-möglichkeit der Existenz, das heißt als schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins. Der Tod wird dem Dasein nicht bei seinem »Ende« angestückt, sondern als Sorge ist das Dasein der geworfene (das heißt nichtige) Grund seines Todes. Die das Sein des Daseins ursprünglich durchherrschende Nichtigkeit enthüllt sich ihm selbst im eigentlichen Sein zum Tode. Das Vorlaufen macht das Schuldigsein erst aus dem Grunde des *ganzen* Seins des Daseins offenbar. Die Sorge birgt Tod und Schuld gleichursprünglich in sich. Die vorlaufende Entschlossenheit versteht erst das Schuldigseinkönnen *eigentlich und ganz,* das heißt *ursprünglich*[1].

---

[1] Das ursprünglich zur Seinsverfassung des Daseins gehörende Schuldig-sein ist vom theologisch verstandenen Status corruptionis wohl zu unterscheiden. Die Theologie kann in dem existenzial bestimmten Schuldigsein eine ontologische Bedingung seiner faktischen Möglichkeit finden. Die in der Idee dieses Status beschlossene Schuld ist eine faktische Verschuldung von völlig eigener Art. Sie hat ihre eigene Bezeugung, die jeder philosophischen Erfahrung grundsätzlich verschlossen bleibt. Die existenziale Analyse des Schuldigseins beweist weder etwas *für* noch *gegen* die Möglichkeit der Sünde. Man kann streng genommen nicht einmal sagen, daß die Ontologie des Daseins *von sich aus* diese Möglichkeit überhaupt offen läßt, sofern sie als philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde »weiß«.

Das Verstehen des Gewissensrufes enthüllt die Verlorenheit in das Man. Die Entschlossenheit holt das Dasein auf sein eigenstes Selbstseinkönnen zurück. Eigentlich und ganz durchsichtig wird das eigene Seinkönnen im verstehenden Sein zum Tode als der *eigensten* Möglichkeit.

Der Ruf des Gewissens übergeht im Anruf alles »weltliche« Ansehen und Können des Daseins. Unnachsichtig vereinzelt er das Dasein auf sein Schuldigseinkönnen, das eigentlich zu sein er ihm zumutet. Die ungebrochene Schärfe der wesenhaften Vereinzelung auf das eigenste Seinkönnen erschließt das Vorlaufen zum Tode als der *unbezüglichen* Möglichkeit. Die vorlaufende Entschlossenheit läßt sich das Schuldigseinkönnen als eigenstes unbezügliches ganz ins Gewissen schlagen.

Das Gewissen-haben-wollen bedeutet die Anrufbereitschaft auf das eigenste Schuldigsein, das je schon das faktische Dasein bestimmte *vor* jeder faktischen Verschuldung und *nach* ihrer Tilgung. Dieses vorgängige und ständige Schuldigsein zeigt sich erst dann unverdeckt in seiner Vorgängigkeit, wenn diese hineingestellt wird in die Möglichkeit, die für das Dasein schlechthin *unüberholbar* ist. Wenn die Entschlossenheit vorlaufend die Möglichkeit des Todes in ihr Seinkönnen *eingeholt* hat, kann die eigentliche Existenz des Daseins durch nichts mehr *überholt* werden.

Mit dem Phänomen der Entschlossenheit wurden wir vor die ursprüngliche *Wahrheit* der Existenz geführt. Entschlossen ist das Dasein ihm selbst in seinem jeweiligen faktischen Seinkönnen enthüllt, so zwar, daß es selbst dieses Enthüllen und Enthülltsein *ist.* Zur Wahrheit gehört ein ihr je entsprechendes Für-wahr-halten. Die ausdrückliche Zueignung des Erschlossenen bzw. Entdeckten ist das Gewißsein. Die ursprüngliche Wahrheit der Existenz verlangt ein gleichursprüngliches Gewißsein als Sich-halten in dem, was die Entschlossenheit erschließt. Sie *gibt* sich die jeweilige faktische Situation und *bringt* sich in sie. Die Situation läßt sich nicht vorausberechnen und vorgeben wie ein Vorhandenes, das auf eine Erfassung wartet. Sie wird nur erschlossen in einem freien, zuvor unbestimmten, aber der Bestimmbarkeit offenen Sichentschließen. *Was bedeutet dann die solcher Entschlossenheit zugehörige Gewißheit?* Sie soll sich in dem durch den Entschluß Erschlossenen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation *versteifen,* sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die Ge-

wißheit des Entschlusses bedeutet: *Sichfreihalten für* seine mögliche und je faktisch notwendige *Zurücknahme*. Solches Für-wahr-halten der Entschlossenheit (als Wahrheit der Existenz) läßt jedoch keineswegs in die Unentschlossenheit zurückfallen. Im Gegenteil: dieses Für-wahr-halten als entschlossenes Sich-freihalten für die Zurücknahme ist die *eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst*. Damit ist aber gerade die Verlorenheit in die Unentschlossenheit existenziell untergraben. Das zur Entschlossenheit gehörende Für-wahr-halten tendiert seinem Sinne nach darauf, sich *ständig,* das heißt für das *ganze* Seinkönnen des Daseins freizuhalten. Diese ständige Gewißheit wird der Entschlossenheit nur so gewährleistet, daß sie sich zu der Möglichkeit verhält, deren sie schlechthin gewiß *sein* kann. In seinem Tod muß sich das Dasein schlechthin »zurücknehmen«. Dessen ständig gewiß, das heißt *vorlaufend,* gewinnt die Entschlossenheit ihre eigentliche und ganze Gewißheit.

Das Dasein ist aber gleichursprünglich in der Unwahrheit. Die vorlaufende Entschlossenheit gibt ihm zugleich die ursprüngliche Gewißheit seiner Verschlossenheit. Vorlaufend entschlossen *hält* sich das Dasein offen für die ständige, aus dem Grunde des eigenen Seins mögliche Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man. Die Unentschlossenheit ist als ständige Möglichkeit des Daseins *mitgewiß*. Die sich selbst durchsichtige Entschlossenheit versteht, daß sich die *Unbestimmtheit* des Seinkönnens je nur bestimmt im Entschluß auf die jeweilige Situation. Sie weiß um die Unbestimmtheit, die ein Seiendes, das existiert, durchherrscht. Dieses Wissen aber muß, wenn es der eigentlichen Entschlossenheit entsprechen will, selbst aus einem eigentlichen Erschließen entspringen. Die *Unbestimmtheit* des eigenen, obzwar im Entschluß je gewiß gewordenen Seinkönnens offenbart sich aber erst *ganz* im Sein zum Tode. Das Vorlaufen bringt das Dasein vor eine Möglichkeit, die ständig gewiß und doch jeden Augenblick unbestimmt bleibt in dem, wann die Möglichkeit zur Unmöglichkeit wird. Sie macht offenbar, daß dieses Seiende in die Unbestimmtheit seiner »Grenzsituation« geworfen ist, zu der entschlossen, das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen gewinnt. Die Unbestimmtheit des Todes erschließt sich ursprünglich in der Angst. Diese ursprüngliche Angst aber trachtet die Entschlossenheit sich zuzumuten. Sie räumt jede Verdeckung von der Überlassenheit des Daseins an es selbst weg. Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem *Grunde* bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod.

Die Analyse enthüllte der Reihe nach die aus dem eigentlichen Sein zum Tode als der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und dennoch unbestimmten Möglichkeit erwachsenden *Momente der Modalisierung,* darauf die Entschlossenheit aus ihr selbst tendiert. Sie ist eigentlich und ganz, was sie sein kann, nur als *vorlaufende Entschlossenheit.*

Umgekehrt aber erreichte erst die Interpretation des »Zusammenhangs« zwischen Entschlossenheit und Vorlaufen das volle existenziale Verständnis des Vorlaufens selbst. Bislang konnte es nur als ontologischer Entwurf gelten. Jetzt zeigte sich: das Vorlaufen ist keine erdichtete und dem Dasein aufgezwungene Möglichkeit, sondern der *Modus* eines im Dasein bezeugten existenziellen Seinkönnens, den es sich zumutet, wenn anders es sich als entschlossenes eigentlich versteht. Das Vorlaufen »ist« nicht als freischwebende Verhaltung, sondern muß begriffen werden als *die in der existenziell bezeugten Entschlossenheit verborgene und sonach mitbezeugte Möglichkeit ihrer Eigentlichkeit.* Das eigentliche »Denken an den Tod« ist das existenziell sich durchsichtig gewordene Gewissen-haben-wollen.

Wenn die Entschlossenheit als eigentliche auf den durch das Vorlaufen umgrenzten Modus tendiert, das Vorlaufen aber das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins ausmacht, dann ist in der existenziell bezeugten Entschlossenheit ein eigentliches Ganzseinkönnen des Daseins mitbezeugt. *Die Frage nach dem Ganzseinkönnen ist eine faktisch-existenzielle. Das Dasein beantwortet sie als entschlossenes.* Die Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins hat jetzt den anfänglich[1] gezeigten Charakter völlig abgestreift, als sei sie lediglich eine theoretische, methodische Frage der Daseinsanalytik, entsprungen aus dem Bemühen um eine vollständige »Gegebenheit« des ganzen Daseins. Die anfangs nur ontologisch-methodisch erörterte Frage der Daseinsganzheit hatte ihr Recht, aber nur weil dessen Grund auf eine ontische Möglichkeit des Daseins zurückgeht.

Die Aufhellung des »Zusammenhangs« zwischen Vorlaufen und Entschlossenheit im Sinne der möglichen Modalisierung dieser durch jenes wurde zur phänomenalen Aufweisung eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins. Wenn mit diesem Phänomen eine Seinsweise des Daseins getroffen ist, in der es sich zu und vor sich selbst bringt, dann muß es der alltäglichen, verständigen Daseinsauslegung des Man ontisch und ontologisch unverständlich bleiben. Es wäre Mißverstand,

[1] Vgl. § 45, S. 231 ff.

diese existenzielle Möglichkeit als »unbewiesene« wegzuschieben oder aber theoretisch »beweisen« zu wollen. Dennoch bedarf das Phänomen des Schutzes vor den gröbsten Verkehrungen.

Die vorlaufende Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu »überwinden«, sondern das dem Gewissensruf folgende Verstehen, das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der *Existenz* des Daseins *mächtig* zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen. Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des »Handelns«. Die vorlaufende Entschlossenheit entstammt auch nicht einer die Existenz und ihre Möglichkeiten überfliegenden »idealistischen« Zumutung, sondern entspringt dem nüchternen Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins. Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen. In ihr wird das Dasein frei von den »Zufälligkeiten« des Unterhaltenwerdens, die sich die geschäftige Neugier primär aus den Weltbegebenheiten verschafft. Die Analyse dieser Grundstimmungen überschreitet jedoch die Grenzen, die der vorliegenden Interpretation durch ihr fundamentalontologisches Ziel gezogen sind.

Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum darf nicht nur nicht geleugnet und gezwungenerweise zugestanden, es muß in seiner *positiven Notwendigkeit* aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden. Philosophie wird ihre »Voraussetzungen« nie abstreiten wollen, aber auch nicht bloß zugeben dürfen. Sie begreift die Voraussetzungen, und bringt in eins mit ihnen das, wofür sie Voraussetzungen sind, zu eindringlicherer Entfaltung. Diese Funktion hat die jetzt geforderte methodische Besinnung.

§ 63. Die für eine Interpretation des Seinssinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt

Mit der vorlaufenden Entschlossenheit ist das Dasein hinsichtlich seiner möglichen Eigentlichkeit und Ganzheit phänomenal sichtbar gemacht. Die für die Auslegung des Seinssinnes der Sorge zuvor unzureichende hermeneutische Situation[1] hat die geforderte Ursprüng-

[1] Vgl. § 45, S. 232.

lichkeit erhalten. Das Dasein ist ursprünglich, das heißt hinsichtlich seines eigentlichen Ganzseinkönnens in die Vorhabe gestellt; die leitende Vor-sicht, die Idee der Existenz, hat durch die Klärung des eigensten Seinkönnens ihre Bestimmtheit gewonnen; mit der konkret ausgearbeiteten Seinsstruktur des Daseins ist seine ontologische Eigenart gegenüber allem Vorhandenen so deutlich geworden, daß der Vorgriff auf die Existenzialität des Daseins eine genügende Artikulation besitzt, um die begriffliche Ausarbeitung der Existenzialien sicher zu leiten.

Der bisher durchlaufene Weg der Analytik des Daseins wurde zur konkreten Demonstration der eingangs nur hingeworfenen These[1]: *Das Seiende, das wir je selbst sind, ist ontologisch das Fernste.* Der Grund dazu liegt in der Sorge selbst. Das verfallende Sein beim Nächstbesorgten der »Welt« führt die alltägliche Daseinsauslegung und verdeckt ontisch das eigentliche Sein des Daseins, um damit der auf dieses Seiende gerichteten Ontologie die angemessene Basis zu versagen. Deshalb ist die ursprüngliche phänomenale Vorgabe dieses Seienden nichts weniger als selbstverständlich, wenn auch die Ontologie zunächst dem Zuge der alltäglichen Daseinsauslegung folgt. Die Freilegung des ursprünglichen Seins des Daseins muß ihm vielmehr *im Gegenzug* zur verfallenden ontisch-ontologischen Auslegungstendenz *abgerungen* werden.

Nicht nur die Aufweisung der elementarsten Strukturen des In-der-Welt-seins, die Umgrenzung des Weltbegriffes, die Klärung des nächsten und durchschnittlichen Wer dieses Seienden, des Man-selbst, die Interpretation des »Da«, sondern vor allem die Analysen von Sorge, Tod, Gewissen und Schuld zeigen, *wie* sich im Dasein selbst die besorgende Verständigkeit des Seinkönnens und seiner Erschließung, das heißt Verschließung bemächtigt hat.

Die *Seinsart* des Daseins *fordert* daher von einer ontologischen Interpretation, die sich die Ursprünglichkeit der phänomenalen Aufweisung zum Ziel gesetzt hat, *daß sie sich das Sein dieses Seienden gegen seine eigene Verdeckungstendenz erobert.* Die existenziale Analyse hat daher für die Ansprüche bzw. die Genügsamkeit und beruhigte Selbstverständlichkeit der alltäglichen Auslegung ständig den Charakter einer *Gewaltsamkeit.* Dieser Charakter zeichnet zwar die Ontologie des Daseins besonders aus, er eignet aber jeder Interpretation, weil das in ihr sich ausbildende Verstehen die Struktur des

[1] Vgl. § 5, S. 15.

Entwerfens hat. Aber gibt es hierfür nicht je eine eigene *Leitung* und *Regelung?* Woher sollen aber die ontologischen Entwürfe die Evidenz der phänomenalen Angemessenheit für ihre »Befunde« nehmen? Die ontologische Interpretation entwirft vorgegebenes Seiendes auf das ihm eigene Sein, um es hinsichtlich seiner Struktur auf den Begriff zu bringen. Wo sind die Wegweiser für die Entwurfsrichtung, damit sie überhaupt auf das Sein treffe? Und wenn gar das Seiende, das für die existenziale Analytik thematisch wird, *in* seiner Weise zu sein das ihm zugehörige Sein verbirgt? Die Beantwortung der Fragen muß sich zunächst auf die in ihnen geforderte Klärung der Analytik des Daseins beschränken.

Zum Sein des Daseins gehört Selbstauslegung. Im umsichtig-besorgenden Entdecken der »Welt« ist das Besorgen mitgesichtet. Dasein versteht sich faktisch immer schon in bestimmten existenziellen Möglichkeiten, mögen die Entwürfe auch nur der Verständigkeit des Man entstammen. Existenz ist, ob ausdrücklich oder nicht, ob angemessen oder nicht, irgendwie mitverstanden. Jedes ontische Verstehen hat seine wenn auch nur *vor*-ontologischen, das heißt nicht theoretisch-thematisch begriffenen »Einschlüsse«. Jede ontologisch ausdrückliche Frage nach dem Sein des Daseins ist durch die Seinsart des Daseins schon vorbereitet.

Aber gleichwohl, woran ist abzunehmen, was die »eigentliche« Existenz des Daseins ausmacht? Ohne ein existenzielles Verstehen bleibt doch alle Analyse der Existenzialität bodenlos. Liegt der durchgeführten Interpretation der Eigentlichkeit und Ganzheit des Daseins nicht eine ontische Auffassung von Existenz zugrunde, die möglich sein mag, aber doch nicht für jeden verbindlich zu sein braucht? Die existenziale Interpretation wird nie einen Machtspruch über existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten übernehmen wollen. Aber muß sie sich nicht selbst rechtfertigen hinsichtlich *der* existenziellen Möglichkeiten, mit denen sie der ontologischen Interpretation den ontischen Boden gibt? Wenn das Sein des Daseins wesenhaft Seinkönnen ist und Freisein für seine eigensten Möglichkeiten und wenn es je nur in der Freiheit für sie bzw. in der Unfreiheit gegen sie existiert, vermag dann die ontologische Interpretation anderes als *ontische Möglichkeiten* (Weisen des Seinkönnens) zugrundezulegen und *diese* auf *ihre ontologische Möglichkeit* zu entwerfen? Und wenn das Dasein sich zumeist aus der Verlorenheit in das Besorgen der »Welt« auslegt, ist dann nicht die im Gegenzug dazu gewonnene Bestimmung der ontisch-existenziellen Möglichkeiten und die darauf gegründete

existenziale Analyse die solchem Seienden angemessene Weise seiner Erschließung? *Wird dann nicht die Gewaltsamkeit des Entwurfs zur Freigabe des unverstellten phänomenalen Bestandes des Daseins?*

Die »gewaltsame« Vorgabe von Möglichkeiten der Existenz mag methodisch gefordert sein, läßt sie sich aber dem freien Belieben entziehen? Wenn die Analytik als existenziell eigentliches Seinkönnen die vorlaufende Entschlossenheit zugrundelegt, zu welcher Möglichkeit das Dasein selbst aufruft und gar aus dem Grunde seiner Existenz, ist diese Möglichkeit dann eine *beliebige?* Ist die Seinsweise, gemäß der sich das Seinkönnen des Daseins zu seiner ausgezeichneten Möglichkeit, dem Tod, verhält, eine zufällig aufgegriffene? *Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod?*

Der ontisch-ontologische Entwurf des Daseins auf ein eigentliches Ganzseinkönnen mag sogar unbeliebig sein, rechtfertigt sich damit schon die an diesem Phänomen vollzogene existenziale Interpretation? Woher nimmt sie den Leitfaden, wenn nicht aus einer »vorausgesetzten« Idee von Existenz überhaupt? Wodurch regelten sich die Schritte der Analyse der uneigentlichen Alltäglichkeit, es sei denn durch den angesetzten Existenzbegriff? Und wenn wir sagen, das Dasein »verfalle« und deshalb sei ihm die Eigentlichkeit des Seinkönnens gegen diese Seinstendenz abzuringen – aus welcher Blickstellung wird da gesprochen? Ist nicht schon alles, wenngleich dämmerig, erhellt durch das Licht der »vorausgesetzten« Existenzidee? Woher nimmt sie ihr Recht? War der sie anzeigende erste Entwurf führungslos? Keineswegs.

Die formale Anzeige der Existenzidee war geleitet von dem im Dasein selbst liegenden Seinsverständnis. Ohne jede ontologische Durchsichtigkeit enthüllt es doch: das Seiende, das wir Dasein nennen, bin ich je selbst und zwar als Seinkönnen, dem es darum geht, dieses Seiende zu sein. Das Dasein versteht sich, obgleich ohne zureichende ontologische Bestimmtheit, als In-der-Welt-sein. So seiend begegnet ihm Seiendes von der Seinsart des Zuhandenen und Vorhandenen. Mag der Unterschied von Existenz und Realität noch so weit von einem ontologischen Begriff entfernt sein, mag das Dasein sogar zunächst die Existenz als Realität verstehen, es ist nicht nur vorhanden, sondern hat *sich,* in welcher mythischen und magischen Auslegung auch immer, je schon *verstanden.* Denn sonst »lebte« es nicht in einem Mythos und besorgte nicht in Ritus und Kultus seine Magie. Die angesetzte Existenzidee ist die existenziell unverbindliche Vorzeichnung der formalen Struktur des Daseinsverständnisses überhaupt.

Unter der Leitung dieser Idee vollzog sich die vorbereitende Analyse der nächsten Alltäglichkeit bis zur ersten begrifflichen Umgrenzung der Sorge. Dieses Phänomen ermöglichte die verschärfte Fassung der Existenz und der ihr zugehörigen Bezüge zu Faktizität und Verfallen. Die Umgrenzung der Sorgestruktur gab die Basis für eine erste ontologische Unterscheidung von Existenz und Realität[1]. Dies führte zu der These: Die Substanz des Menschen ist die Existenz[2].

Aber selbst diese formale und existenziell unverbindliche Existenzidee birgt doch schon einen bestimmten, wenn auch ungehobenen ontologischen »Gehalt« in sich, der ebenso wie die dagegen abgegrenzte Idee von Realität eine Idee von Sein überhaupt »voraussetzt«. Nur in *deren* Horizont kann sich die Unterscheidung zwischen Existenz und Realität vollziehen. Beide meinen doch *Sein*.

Soll aber die ontologisch geklärte Idee des Seins überhaupt nicht erst gewonnen werden durch die Ausarbeitung des zum Dasein gehörenden Seinsverständnisses? Dieses jedoch läßt sich ursprünglich nur fassen auf dem Grunde einer ursprünglichen Interpretation des Daseins am Leitfaden der Existenzidee. Wird so nicht endlich ganz offenkundig, daß sich das aufgerollte fundamentalontologische Problem in einem »Zirkel« bewegt?

Zwar zeigten wir schon bei der Analyse der Struktur des Verstehens überhaupt, daß, was mit dem unangemessenen Ausdruck »Zirkel« bemängelt wird, zum Wesen und zu der Auszeichnung des Verstehens selbst gehört[3]. Trotzdem muß die Untersuchung jetzt mit Rücksicht auf die Klärung der hermeneutischen Situation der fundamentalontologischen Problematik ausdrücklich auf das »Zirkelargument« zurückkommen. Der gegen die existenziale Interpretation vorgebrachte »Zirkeleinwand« will sagen: die Idee der Existenz und des Seins überhaupt wird »vorausgesetzt« und »darnach« das Dasein interpretiert, um daraus die Idee des Seins zu gewinnen. Allein was bedeutet das »Voraussetzen«? Wird mit der Idee der Existenz ein Satz angesetzt, aus dem wir nach den formalen Regeln der Konsequenz weitere Sätze über das Sein des Daseins deduzieren? Oder hat dieses Voraus-setzen den Charakter des verstehenden Entwerfens, so zwar, daß die solches Verstehen ausbildende Interpretation das Auszulegende

---

[1] Vgl. § 43, S. 200 ff.
[2] Vgl. S. 212 und S. 117.
[3] Vgl. § 32, S. 152 ff.

gerade erst selbst zu Wort kommen läßt, damit es von sich aus entscheide, ob es als dieses Seiende die Seinsverfassung hergibt, auf welche es im Entwurf formalanzeigend erschlossen wurde? Kann überhaupt Seiendes hinsichtlich seines Seins anders zu Wort kommen? In der existenzialen Analytik kann ein »Zirkel« im Beweis nicht einmal »vermieden« werden, weil sie *überhaupt nicht* nach Regeln der »Konsequenzlogik« beweist. Was die Verständigkeit, vermeinend, der höchsten Strenge wissenschaftlicher Untersuchung zu genügen, mit der Vermeidung des »Zirkels« zu beseitigen wünscht, ist nichts Geringeres als die Grundstruktur der Sorge. Ursprünglich durch sie konstituiert, ist das Dasein je schon sich-selbst-vorweg. Seiend hat es sich je schon auf bestimmte Möglichkeiten seiner Existenz entworfen und in solchen existenziellen Entwürfen vorontologisch so etwas wie Existenz und Sein mitentworfen. Kann aber dann dieses dem Dasein wesenhafte Entwerfen *der* Forschung versagt werden, die, *wie alle Forschung selbst eine Seinsart des erschließenden Daseins,* das zur Existenz gehörige Seinsverständnis ausbilden und zu Begriff bringen will?

Der »Zirkeleinwand« kommt aber selbst aus einer Seinsart des Daseins. Der Verständigkeit des besorgenden Aufgehens im Man bleibt so etwas wie ein Entwerfen, und gar ein ontologisches, notwendig befremdend, weil sie sich »grundsätzlich« dagegen sperrt. Verständigkeit besorgt nur, sei es »theoretisch« oder »praktisch«, das umsichtig übersehbare Seiende. Das Auszeichnende der Verständigkeit liegt darin, daß sie meint, nur das »tatsächliche« Seiende zu erfahren, um sich eines Verstehens von Sein entschlagen zu können. Sie verkennt, daß Seiendes nur dann »tatsächlich« erfahren werden kann, wenn das Sein schon verstanden, wenngleich nicht begriffen ist. Verständigkeit mißversteht das Verstehen. Und *deshalb* muß sie auch das, was über die Reichweite ihres Verständnisses hinausliegt, bzw. das Hinausgehen dazu, notwendig als »gewaltsam« ausgeben.

Die Rede vom »Zirkel« des Verstehens ist der Ausdruck der doppelten Verkennung: 1. Daß Verstehen selbst eine Grundart des Seins des Daseins ausmacht. 2. Daß dieses Sein als Sorge konstituiert ist. Den Zirkel leugnen, ihn verheimlichen oder gar überwinden wollen, heißt, diese Verkennung endgültig verfestigen. Die Bemühung muß vielmehr darauf zielen, ursprünglich und ganz in diesen »Kreis« zu springen, um sich schon im Ansatz der Daseinsanalyse den vollen Blick auf das zirkelhafte Sein des Daseins zu sichern. Nicht zu viel, sondern *zu wenig* wird für die Ontologie des Daseins »vorausge-

setzt«, wenn man von einem weltlosen Ich »ausgeht«, um ihm dann ein Objekt und eine ontologisch grundlose Beziehung zu diesem zu verschaffen. *Zu kurz trägt der Blick,* wenn »das Leben« zum Problem gemacht *und dann auch gelegentlich* der Tod berücksichtigt wird. *Künstlich dogmatisch beschnitten* ist der thematische Gegenstand, wenn man sich »zunächst« auf ein »theoretisches Subjekt« beschränkt, um es dann »nach der praktischen Seite« in einer beigefügten »Ethik« zu ergänzen.

Das mag zur Klärung des existenzialen Sinnes der hermeneutischen Situation einer ursprünglichen Analytik des Daseins genügen. Mit der Herausstellung der vorlaufenden Entschlossenheit ist das Dasein hinsichtlich seiner eigentlichen Ganzheit in die Vorhabe gebracht. Die Eigentlichkeit des Selbstseinkönnens verbürgt die Vor-sicht auf die ursprüngliche Existenzialität, und diese sichert die Prägung der angemessenen existenzialen Begrifflichkeit.

Die Analyse der vorlaufenden Entschlossenheit führte zugleich auf das Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Wahrheit. Früher wurde gezeigt, wie das zunächst und zumeist herrschende Seinsverständnis das Sein im Sinne von Vorhandenheit begreift und so das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit verdeckt[1]. Wenn es aber Sein nur »gibt«, sofern Wahrheit »ist«, und je nach der Art der Wahrheit das Seinsverständnis sich abwandelt, dann muß die ursprüngliche und eigentliche Wahrheit das Verständnis des Seins des Daseins und des Seins überhaupt gewährleisten. Die ontologische »Wahrheit« der existenzialen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit. Nicht jedoch bedarf diese notwendig jener. Die ursprünglichste, grundlegende existenziale Wahrheit, der die fundamentalontologische Problematik – die Seinsfrage überhaupt vorbereitend – zustrebt, ist die *Erschlossenheit des Seinssinnes der Sorge.* Für die Freilegung dieses Sinnes bedarf es der ungeschmälerten Bereithaltung des vollen Strukturbestandes der Sorge.

§ 64. Sorge und Selbstheit

Die Einheit der konstitutiven Momente der Sorge, der Existenzialität, Faktizität und Verfallenheit, ermöglichte die erste ontologische Umgrenzung der Ganzheit des Strukturganzen des Daseins. Die Sorge-

[1] Vgl. § 44 b, S. 219 ff.

Struktur wurde auf die existenziale Formel gebracht: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Die Ganzheit der Sorgestruktur erwächst nicht erst einer Verkoppelung, gleichwohl ist sie *gegliedert*[1]. Dieses ontologische Ergebnis mußten wir daraufhin abschätzen, wieweit es den Forderungen einer *ursprünglichen* Interpretation des Daseins genügt[2]. Die Besinnung ergab, daß weder das *ganze* Dasein noch sein *eigentliches* Seinkönnen zum Thema gemacht war. Der Versuch jedoch, das ganze Dasein phänomenal zu fassen, schien gerade an der Sorgestruktur zu scheitern. Das Sichvorweg gab sich als ein Noch-nicht. Das im Sinne eines Ausstandes charakterisierte Sichvorweg enthüllte sich der genuin-existenzialen Betrachtung aber als *Sein zum Ende,* das jedes Dasein im Grunde seines Seins ist. Imgleichen machten wir deutlich, daß die Sorge im Gewissensruf das Dasein zu seinem eigensten Seinkönnen aufruft. Das Anrufverstehen offenbarte sich – ursprünglich verstanden – als vorlaufende Entschlossenheit. Sie beschließt ein eigentliches Ganzseinkönnen des Daseins in sich. Die Sorgestruktur spricht nicht *gegen* ein mögliches Ganzsein, sondern ist die *Bedingung der Möglichkeit* solchen existenziellen Seinkönnens. Im Zuge dieser Analysen wurde deutlich, daß im Phänomen der Sorge die existenzialen Phänomene von Tod, Gewissen und Schuld verankert liegen. *Die Gliederung der Ganzheit des Strukturganzen ist noch reicher und damit die existenziale Frage nach der Einheit dieser Ganzheit noch dringlicher geworden.*

Wie sollen wir diese Einheit begreifen? Wie kann das Dasein einheitlich in den genannten Weisen und Möglichkeiten seines Seins existieren? Offenbar nur so, daß es dieses Sein in seinen wesenhaften Möglichkeiten *selbst ist,* daß je *ich* dieses Seiende bin. Das »Ich« scheint die Ganzheit des Strukturganzen »zusammenzuhalten«. Das »Ich« und das »Selbst« wurden von jeher in der »Ontologie« dieses Seienden als der tragende Grund (Substanz bzw. Subjekt) begriffen. Die vorliegende Analytik stieß denn auch schon bei der vorbereitenden Charakteristik der Alltäglichkeit auf die Frage nach dem Wer des Daseins. Es zeigte sich, zunächst und zumeist ist das Dasein *nicht* es selbst, sondern im Man-selbst verloren. Dieses ist eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst. Die Frage nach der ontologischen Verfassung der Selbstheit blieb unbeantwortet. Zwar wurde

[1] Vgl. § 41, S. 191 ff.
[2] Vgl. § 45, S. 231 ff.

schon grundsätzlich der Leitfaden des Problems fixiert[1]: wenn das Selbst zu den wesenhaften Bestimmungen des Daseins gehört, dessen »Essenz« aber in der *Existenz* liegt, dann müssen Ichheit und Selbstheit *existenzial* begriffen werden. Negativ zeigte sich denn auch, daß die ontologische Charakteristik des Man jede Verwendung von Kategorien der Vorhandenheit (Substanz) verbietet. Grundsätzlich wurde klar: die Sorge ist ontologisch nicht aus Realität abzuleiten oder mit Kategorien der Realität aufzubauen[2]. Die Sorge birgt schon das Phänomen des Selbst in sich, wenn anders die These zurecht besteht, der Ausdruck »Selbstsorge« in Anmessung an Fürsorge als Sorge für Andere sei eine *Tautologie*[3]. Dann verschärft sich aber das Problem der ontologischen Bestimmung der Selbstheit des Daseins zur Frage nach dem existenzialen »Zusammenhang« zwischen Sorge und Selbstheit.

Die Aufklärung der Existenzialität des Selbst nimmt ihren »natürlichen« Ausgang von der alltäglichen Selbstauslegung des Daseins, das sich über »sich selbst« ausspricht im *Ich-sagen*. Eine Verlautbarung ist dabei nicht notwendig. Mit »Ich« meint dieses Seiende sich selbst. Der Gehalt dieses Ausdrucks gilt als schlechthin einfach. Er meint je nur mich und nichts weiter. Als dieses Einfache ist das »Ich« auch keine Bestimmung anderer Dinge, *selbst* nicht Prädikat, sondern das absolute »Subjekt«. Das im Ich-sagen Aus- und An-gesprochene wird immer als dasselbe sich Durchhaltende angetroffen. Die Charaktere der »Simplizität«, »Substantialität« und »Personalität«, die *Kant* zum Beispiel seiner Lehre »Von den Paralogismen der reinen Vernunft«[4] zugrundegelegt, entspringen einer echten vorphänomenologischen Erfahrung. Die Frage bleibt, ob das ontisch dergestalt Erfahrene ontologisch mit Hilfe der genannten »Kategorien« interpretiert werden darf.

Zwar zeigt *Kant* in strenger Anmessung an den im Ich-sagen gegebenen phänomenalen Bestand, daß die aus den genannten Charakteren erschlossenen ontischen Thesen über die Seelensubstanz ohne Recht sind. Aber hierdurch wird lediglich eine *ontische* Fehlerklärung des Ich abgewiesen. Damit ist jedoch keineswegs die *ontologische* Interpretation der Selbstheit gewonnen oder auch nur gesichert und positiv vorbereitet. Wenngleich *Kant* strenger als seine Vorgänger den phänomenalen Gehalt des Ichsagens festzuhalten sucht, so gleitet er

---

[1] Vgl. § 25, S. 114 ff.

[2] Vgl. § 43 c, S. 211.

[3] Vgl. § 41, S. 193.

[4] Vgl. Kritik der reinen Vernunft 2. A. [B] S. 399; vor allem die Bearbeitung in der 1. Aufl. [A] S. 348 ff.

doch wieder in *dieselbe* unangemessene Ontologie des Substanzialen zurück, deren ontische Fundamente er theoretisch dem Ich abgesprochen hat. Das soll genauer gezeigt werden, um dadurch den ontologischen Sinn des Ansatzes der Analyse der Selbstheit im Ich-sagen zu fixieren. Die Kantische Analyse des »Ich denke« soll jetzt nur soweit zur Illustration beigezogen werden, als es für die Klärung der genannten Problematik gefordert ist[1].

Das »Ich« ist ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Mit ihm wird »nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt«. Das »Bewußtsein an sich (ist) nicht sowohl eine Vorstellung ..., sondern eine Form derselben überhaupt«[2]. Das »Ich denke« ist »die Form der Apperzeption, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht«[3].

Kant faßt den phänomenalen Gehalt des »Ich« mit Recht in den Ausdruck »Ich denke« oder, wenn die Einbeziehung der »praktischen Person« in die »Intelligenz« mitbeachtet wird, als »Ich handle«. Das Ich-sagen muß im Sinne *Kants* als Ich-denke-sagen gefaßt werden. *Kant* sucht den phänomenalen Gehalt des Ich als res cogitans zu fixieren. Wenn er dabei dieses Ich »logisches Subjekt« nennt, so besagt das nicht, das Ich überhaupt sei ein bloß auf logischem Wege gewonnener Begriff. Das Ich ist vielmehr das Subjekt des logischen Verhaltens, des Verbindens. Das »Ich denke« besagt: Ich verbinde. Alles Verbinden ist »*Ich* verbinde«. In jedem Zusammennehmen und Beziehen liegt immer schon das Ich zugrunde – ὑποκείμενον. Daher ist das Subjektum »Bewußtsein an sich« und keine Vorstellung, vielmehr die »Form« derselben. Das will sagen: das Ich denke ist kein Vorgestelltes, sondern die formale Struktur des Vorstellens als solchen, wodurch so etwas wie Vorgestelltes erst möglich wird. Form der Vorstellung meint weder einen Rahmen noch einen allgemeinen Begriff, sondern das, was als εἶδος jedes Vorgestellte und Vorstellen zu dem macht, was es ist. Das Ich, als Form der Vorstellung verstanden, besagt dasselbe wie: es ist »logisches Subjekt«.

Das Positive an der Kantischen Analyse ist ein Doppeltes: einmal sieht er die Unmöglichkeit der ontischen Rückführung des Ich auf eine

---

[1] Zur Analyse der transzendentalen Apperzeption vgl. jetzt: *M. Heidegger,* Kant und das Problem der Metaphysik. 2. unveränderte Auflage 1951, III. Abschnitt.

[2] Kr. d. r. V. 2. A. [B] S. 404.

[3] a. a. O. A. S. 354.

Substanz, zum anderen hält er das Ich als »Ich denke« fest. Gleichwohl faßt er dieses Ich wieder als Subjekt und damit in einem ontologisch unangemessenen Sinne. Denn der ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert *nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen.* Das Ich ontologisch als *Subjekt* bestimmen, besagt, es als ein immer schon Vorhandenes ansetzen. Das Sein des Ich wird verstanden als Realität der res cogitans[1].

Woran liegt es aber, daß *Kant* den echten phänomenalen Ansatz beim »Ich denke« ontologisch nicht auswerten kann und zum »Sub-

---

[1] Daß *Kant* den ontologischen Charakter des Selbst der Person im Grunde doch innerhalb des Horizontes der unangemessenen Ontologie des innerweltlich Vorhandenen, als »Substanziale« gefaßt hat, wird deutlich aus dem Material, das *H. Heimsoeth* verarbeitete in seinem Aufsatz: Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie. (Sonderdruck aus *Immanuel Kant.* Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages. 1924.) Die Tendenz des Aufsatzes geht über einen nur historischen Bericht hinaus und zielt auf das »kategoriale« Problem der Personalität. Heimsoeth sagt: »Zu wenig wird ja immer noch die enge Ineinanderarbeit von theoretischer und praktischer Vernunft, wie Kant sie übt und plant, beachtet. Zu wenig achtet man darauf, wie hier sogar die Kategorien (im Gegensatz zu ihrer naturalistischen Erfüllung in den »Grundsätzen«) ausdrücklich Geltung behalten und unter dem Primat der praktischen Vernunft eine neue, vom naturalistischen Rationalismus losgelöste Anwendung finden sollen (Substanz zum Beispiel in »Person« und personaler Unsterblichkeitsdauer, Kausalität als »Kausalität aus Freiheit«, Wechselwirkung in der »Gemeinschaft der vernünftigen Wesen« usw.). Sie dienen einem neuen Zugang zum Unbedingten als gedankliche Fixierungsmittel, ohne darum rationalisierende Gegenstandserkenntnis geben zu wollen.« S. 31f. – Aber hier ist doch das eigentliche ontologische Problem *übersprungen.* Die Frage kann nicht ausbleiben, ob diese »Kategorien« ursprüngliche Geltung behalten können und nur anders angewendet zu werden brauchen oder ob sie nicht von Grund aus die ontologische Problematik des Daseins *verkehren.* Auch wenn die theoretische Vernunft in die praktische eingebaut wird, bleibt das existenzial-ontologische Problem des Selbst nicht nur ungelöst, sondern *ungestellt.* Auf welchem ontologischen Boden soll sich denn die »Ineinanderarbeit« von theoretischer und praktischer Vernunft vollziehen? Bestimmt das theoretische Verhalten die Seinsart der Person oder das praktische oder keines von beiden – und welches dann? Offenbaren die Paralogismen trotz ihrer fundamentalen Bedeutung nicht die ontologische Bodenlosigkeit der Problematik des Selbst von Descartes' res cogitans bis zu Hegels Begriff des Geistes? Man braucht gar nicht »naturalistisch« und »rationalistisch« zu denken und kann doch in einer nur verhängnisvolleren – weil scheinbar selbstverständlichen Botmäßigkeit der Ontologie des »Substanzialen« stehen. – Vgl. als wesentliche Ergänzung des genannten Aufsatzes: *Heimsoeth,* Die metaphysischenMotive in

jekt«, das heißt zum Substanziale zurückfallen muß? Das Ich ist nicht nur »Ich denke« sondern »Ich denke etwas«. Allein betont *Kant* nicht selbst immer wieder, das Ich bleibe auf seine Vorstellungen bezogen und sei ohne sie nichts?

Diese Vorstellungen aber sind für ihn das »Empirische«, das vom Ich »begleitet« wird, die Erscheinungen, denen es »anhängt«. *Kant* zeigt aber nirgends die Seinsart dieses »Anhängens« und »Begleitens«. Im Grunde aber wird sie verstanden als ständiges Mitvorhandensein des Ich mit seinen Vorstellungen. *Kant* vermied zwar die Abschnürung des Ich vom Denken, ohne jedoch das »Ich denke« selbst in seinem vollen Wesensbestande als »Ich denke etwas« anzusetzen und vor allem ohne die ontologische »Voraussetzung« für das »Ich denke etwas« als Grundbestimmtheit des Selbst zu sehen. Denn auch der Ansatz des »Ich denke etwas« ist ontologisch unterbestimmt, weil das »Etwas« unbestimmt bleibt. Wird darunter verstanden ein *inner-weltliches* Seiendes, dann liegt darin unausgesprochen die Voraussetzung von *Welt;* und gerade dieses Phänomen bestimmt die Seinsverfassung des Ich mit, wenn anders es soll so etwas sein können wie »Ich denke etwas«. Das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als: »Ich-bin-in-einer-Welt«. *Kant* sah das Phänomen der Welt nicht und war konsequent genug, die »Vorstellungen« vom apriorischen Gehalt des »Ich denke« fernzuhalten. Aber damit wurde das Ich wieder auf ein *isoliertes* Subjekt, das in ontologisch völlig unbestimmter Weise Vorstellungen begleitet, zurückgedrängt[1].

Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus. Aber meint denn das alltägliche Ich-sagen *sich als* in-der-Welt-seiend? Hier ist zu scheiden. Wohl meint das Dasein ich-sagend das Seiende, das es je selbst ist. Die alltägliche Selbstauslegung hat aber die Tendenz, sich von der besorgten »Welt« her zu verstehen. Im ontischen Sich-meinen *versieht* es sich bezüglich der Seinsart des Seienden, das es selbst ist. Und das gilt vornehmlich von der Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein[2].

---

der Ausbildung des kritischen Idealismus. Kantstudien Bd. XXIX (1924), S. 121 ff. Zur Kritik an Kants Ich-begriff vgl. auch: Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. II. Teil. Dieses Jahrbuch Bd. II (1916), S. 246 ff. Über »Person« und das »Ich« der transzendentalen Apperzeption.

[1] Vgl. die phänomenologische Kritik an *Kants* »Widerlegung des Idealismus«. § 43 a, S. 202 ff.

[2] Vgl. §§ 12 und 13, S. 52 ff.

Wodurch ist dieses »flüchtige« Ich-sagen motiviert? Durch das Verfallen des Daseins, als welches es vor sich selbst *flieht* in das Man. Die »natürliche« Ich-Rede vollzieht das Man-selbst. Im »Ich« spricht sich das Selbst aus, das ich zunächst und zumeist *nicht* eigentlich bin. Für das Aufgehen in der alltäglichen Vielfältigkeit und dem Sich-jagen des Besorgten zeigt sich das Selbst des selbstvergessenen Ich-besorge als das ständig selbige, aber unbestimmt-leere Einfache. *Ist* man doch *das,* was man besorgt. Daß die »natürliche« ontische Ich-Rede den phänomenalen Gehalt des im Ich gemeinten Daseins übersieht, gibt der ontologischen Interpretation des Ich *kein Recht, dieses Übersehen mitzumachen* und der Problematik des Selbst einen unangemessenen »kategorialen« Horizont aufzuzwingen.

Allerdings gewinnt die ontologische Interpretation des »Ich« keineswegs dadurch schon die *Lösung* des Problems, daß sie der alltäglichen Ich-Rede die Gefolgschaft versagt, wohl aber die *Vorzeichnung der Richtung,* in der weitergefragt werden muß. Das Ich meint das Seiende, das man »in-der-Welt-seiend« ist. Das Schon-sein-in-einer-Welt als Sein-bei-innerweltlich-Zuhandenem besagt aber gleichursprünglich Sich-vorweg. »Ich« meint das Seiende, dem es *um* das Sein des Seienden, das es ist, geht. Mit »Ich« spricht sich die Sorge aus, zunächst und zumeist in der »flüchtigen« Ich-Rede des Besorgens. Das Man-selbst sagt am lautesten und häufigsten Ich-Ich, weil es im Grunde *nicht eigentlich* es selbst *ist* und dem eigentlichen Seinkönnen ausweicht. Wenn die ontologische Verfassung des Selbst sich weder auf eine Ichsubstanz noch auf ein »Subjekt« zurückleiten läßt, sondern umgekehrt das alltäglich-flüchtige Ich-Ich-sagen aus dem *eigentlichen* Seinkönnen verstanden werden muß, dann folgt hieraus noch nicht der Satz: Das Selbst ist dann der ständig vorhandene Grund der Sorge. Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins *als Sorge.* Aus ihr erhält die *Ständigkeit des Selbst* als vermeintliche Beharrlichkeit des Subjektum seine Aufklärung. Das Phänomen des eigentlichen Seinkönnens öffnet aber auch den Blick für die *Ständigkeit des Selbst* in dem Sinn des Standgewonnenhabens. *Die Ständigkeit des Selbst* im Doppelsinne der beständigen Standfestigkeit ist die *eigentliche* Gegenmöglichkeit zur Unselbst-ständigkeit des unentschlossenen Verfallens. Die *Selbst-ständigkeit* bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit. Die ontologische Struktur dieser enthüllt die Existenzialität der Selbstheit des Selbst.

Das Dasein *ist eigentlich selbst* in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit. Das

eigentliche Selbst*sein* sagt *als schweigendes* gerade nicht »Ich-Ich«, sondern *»ist«* in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann. Das Selbst, das die Verschwiegenheit der entschlossenen Existenz enthüllt, ist der ursprüngliche phänomenale Boden für die Frage nach dem Sein des »Ich«. Die phänomenale Orientierung am Seinssinn des eigentlichen Selbstseinkönnens setzt erst in den Stand zu erörtern, welches ontologische Recht der Substanzialität, Simplizität und Personalität als Charakteren der Selbstheit zugewiesen werden kann. Die ontologische Frage nach dem Sein des Selbst muß herausgedreht werden aus der durch das vorherrschende Ich-sagen ständig nahegelegten Vorhabe eines beharrlich vorhandenen Selbstdinges.

Die Sorge bedarf nicht der Fundierung in einem Selbst, sondern die Existenzialität als Konstitutivum der Sorge gibt die ontologische Verfassung der Selbst-ständigkeit des Daseins, zu der, dem vollen Strukturgehalt der Sorge entsprechend, das faktische Verfallensein in die Unselbst-ständigkeit gehört. Die vollbegriffene Sorgestruktur schließt das Phänomen der Selbstheit ein. Dessen Klärung vollzieht sich als Interpretation des Sinnes der Sorge, als welche die Seinsganzheit des Daseins bestimmt wurde.

§ 65. Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge

Die Kennzeichnung des »Zusammenhangs« zwischen Sorge und Selbstheit hatte nicht nur die Klärung des Sonderproblems der Ich-heit zum Ziel, sie sollte der letzten Vorbereitung der phänomenalen Erfassung der Ganzheit des Strukturganzen des Daseins dienen. Es bedarf der *ungebrochenen Disziplin* der existenzialen Fragestellung, soll nicht doch zuletzt die Seinsart des Daseins sich für den ontologischen Blick in einen, wenngleich ganz indifferenten Modus der Vorhandenheit verkehren. Das Dasein wird »wesentlich« in der eigentlichen Existenz, die sich als vorlaufende Entschlossenheit konstituiert. Dieser Modus der Eigentlichkeit der Sorge enthält die ursprüngliche Selbst-ständigkeit und Ganzheit des Daseins. Im unzerstreuten, existenzial verstehenden Blick auf sie muß sich die Freilegung des ontologischen Sinnes des Seins des Daseins vollziehen.

Was wird ontologisch mit dem Sinn der Sorge gesucht? Was bedeutet *Sinn?* Das Phänomen begegnete der Untersuchung im Zusam-

menhang der Analyse von Verstehen und Auslegung[1]. Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann. Das Entwerfen erschließt Möglichkeiten, das heißt solches, das ermöglicht.

Das Woraufhin eines Entwurfs freilegen, besagt, das erschließen, was das Entworfene ermöglicht. Diese Freilegung verlangt methodisch, dem einer Auslegung zugrundeliegenden, meist unausdrücklichen Entwurf so nachzugehen, daß das im Entwerfen Entworfene hinsichtlich seines Woraufhin erschlossen und faßbar wird. Den Sinn der Sorge herausstellen, heißt dann: den der ursprünglichen existenzialen Interpretation des Daseins zugrundeliegenden und sie leitenden Entwurf so verfolgen, daß in seinem Entworfenen dessen Woraufhin sichtbar wird. Das Entworfene ist das Sein des Daseins und zwar erschlossen in dem, was es als eigentliches Ganzseinkönnen konstituiert. Das Woraufhin dieses Entworfenen, des erschlossenen, so konstituierten Seins, ist das, was diese Konstitution des Seins als Sorge selbst ermöglicht. Mit der Frage nach dem Sinn der Sorge ist gefragt: *was ermöglicht die Ganzheit des gegliederten Strukturganzen der Sorge in der Einheit ihrer ausgefalteten Gliederung?*

Streng genommen bedeutet Sinn das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein. Das sich selbst erschlossene In-der-Welt-sein versteht mit dem Sein des Seienden, das es selbst ist, gleichursprünglich das Sein des innerweltlich entdeckten Seienden, wenngleich unthematisch und sogar noch undifferenziert in seinen primären Modi der Existenz und Realität. Alle ontische Erfahrung von Seiendem, das umsichtige Berechnen des Zuhandenen sowohl wie das positiv wissenschaftliche Erkennen des Vorhandenen, gründen in jeweils mehr oder minder durchsichtigen Entwürfen des Seins des entsprechenden Seienden. Diese Entwürfe aber bergen in sich ein Woraufhin, aus dem sich gleichsam das Verstehen von Sein nährt.

Wenn wir sagen: Seiendes »hat Sinn«, dann bedeutet das, es ist *in seinem Sein* zugänglich geworden, das allererst, auf sein Woraufhin entworfen, »eigentlich« »Sinn hat«. Das Seiende »hat« nur Sinn, weil es, als Sein im vorhinein erschlossen, im Entwurf des Seins, das heißt, aus dessen Woraufhin verständlich wird. Der primäre Entwurf

[1] Vgl. § 32, S. 148 ff., besonders S. 151 f.

des Verstehens von Sein »gibt« den Sinn. Die Frage nach dem Sinn des Seins eines Seienden macht das Woraufhin des allem *Sein* von Seiendem zugrundeliegenden Seinsverstehens zum Thema.

Das Dasein ist ihm selbst hinsichtlich seiner Existenz eigentlich oder uneigentlich erschlossen. Existierend versteht es sich, so zwar, daß dieses Verstehen kein pures Erfassen darstellt, sondern das existenzielle Sein des faktischen Seinkönnens ausmacht. Das erschlossene Sein ist das eines Seienden, dem es um dieses Sein geht. Der Sinn dieses Seins, das heißt der Sorge, der diese in ihrer Konstitution ermöglicht, macht ursprünglich das Sein des Seinkönnens aus. Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischwebendes Anderes und »Außerhalb« seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst. Was ermöglicht das Sein des Daseins und damit dessen faktische Existenz?

Das Entworfene des ursprünglichen existenzialen Entwurfs der Existenz enthüllte sich als vorlaufende Entschlossenheit. Was ermöglicht dieses eigentliche Ganzsein des Daseins hinsichtlich der Einheit seines gegliederten Strukturganzen? Formal existenzial gefaßt, ohne jetzt ständig den vollen Strukturgehalt zu nennen, ist die vorlaufende Entschlossenheit das *Sein zum* eigensten ausgezeichneten Seinkönnen. Dergleichen ist nur so möglich, daß das Dasein *überhaupt* in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen *kann* und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert. Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft.* Wenn zum Sein des Daseins das eigentliche bzw. uneigentliche *Sein zum Tode* gehört, dann ist dieses nur möglich als *zukünftiges* in dem jetzt angezeigten und noch näher zu bestimmenden Sinn. »Zukunft« meint hier nicht ein Jetzt, das, *noch nicht* »wirklich« geworden, einmal erst *sein wird,* sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein *eigentlich* zukünftig, so zwar, daß das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das Dasein *als seiendes* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein überhaupt zukünftig ist.

Die vorlaufende Entschlossenheit versteht das Dasein in seinem wesenhaften Schuldigsein. Dieses Verstehen besagt, das Schuldigsein existierend übernehmen, als geworfener Grund der Nichtigkeit *sein.* Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, *wie es je schon war,* eigentlich *sein.* Die Übernahme der Geworfenheit ist aber nur so möglich, daß das zukünftige Dasein sein eigenstes »wie

es je schon war«, das heißt sein »Gewesen«, *sein* kann. Nur sofern Dasein überhaupt *ist* als ich *bin*-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es *zurück*-kommt. Eigentlich zukünftig *ist* das Dasein eigentlich *gewesen*. Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.

Die vorlaufende Entschlossenheit erschließt die jeweilige Situation des Da so, daß die Existenz handelnd das faktisch umweltlich Zuhandene umsichtig besorgt. Das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen der Situation, das heißt das handelnde Begegnenlassen des umweltlich *Anwesenden* ist nur möglich in einem *Gegenwärtigen* dieses Seienden. Nur als *Gegenwart* im Sinne des Gegenwärtigens kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift.

Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*. Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.*

Der phänomenale, aus der Seinsverfassung der vorlaufenden Entschlossenheit geschöpfte Gehalt dieses Sinnes erfüllt die Bedeutung des Terminus Zeitlichkeit. Der terminologische Gebrauch dieses Ausdrucks muß zunächst alle aus dem vulgären Zeitbegriff sich andrängenden Bedeutungen von »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« fernhalten. Das gilt auch von den Begriffen einer »subjektiven« und »objektiven«, bzw. »immanenten« und »transzendenten« »Zeit«. Sofern sich das Dasein selbst zunächst und zumeist uneigentlich versteht, darf vermutet werden, daß die »Zeit« des vulgären Zeitverstehens zwar ein echtes Phänomen darstellt, aber ein abkünftiges. Es entspringt der uneigentlichen Zeitlichkeit, die selbst ihren eigenen Ursprung hat. Die Begriffe der »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« sind zunächst aus dem uneigentlichen Zeitverstehen erwachsen. Die terminologische Umgrenzung der entsprechenden ursprünglichen und eigent-

lichen Phänomene kämpft mit derselben Schwierigkeit, der alle ontologische Terminologie verhaftet bleibt. Gewaltsamkeiten sind in diesem Untersuchungsfelde nicht Willkür, sondern sachgegründete Notwendigkeit. Um jedoch den Ursprung der uneigentlichen Zeitlichkeit aus der ursprünglichen und eigentlichen lückenlos aufweisen zu können, bedarf es erst einer konkreten Ausarbeitung des nur erst roh gekennzeichneten ursprünglichen Phänomens.

Wenn die Entschlossenheit den Modus der eigentlichen Sorge ausmacht, sie selbst aber nur durch die Zeitlichkeit möglich ist, dann muß das im Hinblick auf die Entschlossenheit gewonnene Phänomen selbst nur eine Modalität der Zeitlichkeit darstellen, die überhaupt Sorge als solche ermöglicht. Die Seinsganzheit des Daseins als Sorge besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Bei der ersten Fixierung dieser gegliederten Struktur wurde darauf hingewiesen, daß mit Rücksicht auf diese Gliederung die ontologische Frage noch weiter zurückgetrieben werden müsse bis zur Freilegung der Einheit der Ganzheit der Strukturmannigfaltigkeit[1]. *Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.*

Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei... wird ermöglicht im Gegenwärtigen. Hierbei verbietet es sich nach dem Gesagten von selbst, das »Vor« im »Vorweg« und das »Schon« aus dem vulgären Zeitverständnis zu fassen. Das »Vor« meint nicht das »Vorher« im Sinne des »Noch-nicht-jetzt – aber später«; ebensowenig bedeutet das »Schon« ein »nicht-mehr-jetzt – aber früher«. Hätten die Ausdrücke »Vor« und »Schon« *diese* zeithafte Bedeutung, die sie auch haben können, dann wäre mit der Zeitlichkeit der Sorge gesagt, sie sei etwas, das »früher« und »später«, »noch nicht« und »nicht mehr« zumal ist. Die Sorge wäre dann begriffen als Seiendes, das »in der Zeit« vorkommt und abläuft. Das *Sein* eines Seienden vom Charakter des Daseins würde zu einem *Vorhandenen.* Wenn dergleichen unmöglich ist, dann muß die zeithafte Bedeutung der genannten Ausdrücke eine andere sein. Das »vor« und »vorweg« zeigt die Zukunft an, als welche sie überhaupt erst ermöglicht, daß Dasein so sein kann, daß es ihm *um* sein Seinkönnen geht. Das in der Zukunft gründende Sichentwerfen auf das »Umwillen seiner selbst« ist ein Wesenscharakter der *Existenzialität. Ihr primärer Sinn ist die Zukunft.*

---

[1] Vgl. § 41, S. 196.

Imgleichen meint das »Schon« den existenzialen zeitlichen Seinssinn des Seienden, das, sofern es *ist,* je schon Geworfenes ist. Nur weil Sorge in der Gewesenheit gründet, kann das Dasein als das geworfene Seiende, das es ist, existieren. »Solange« das Dasein faktisch existiert, ist es nie vergangen, wohl aber immer schon *gewesen* im Sinne des »ich *bin*-gewesen«. Und es *kann* nur gewesen *sein,* solange es ist. Vergangen dagegen nennen wir Seiendes, das nicht mehr vorhanden ist. Daher kann sich das Dasein existierend nie als vorhandene Tatsache feststellen, die »mit der Zeit« entsteht und vergeht und stückweise schon vergangen ist. Es »findet sich« immer nur als geworfenes Faktum. In der *Befindlichkeit* wird das Dasein von ihm selbst überfallen als das Seiende, das es, noch seiend, schon war, das heißt gewesen ständig *ist.* Der primäre existenziale Sinn der Faktizität liegt in der Gewesenheit. Die Formulierung der Sorgestruktur zeigt mit den Ausdrücken »Vor« und »Schon« den zeitlichen Sinn von Existenzialität und Faktizität an.

Dagegen fehlt eine solche Anzeige für das dritte konstitutive Moment der Sorge: das verfallende Sein-bei... Das soll nicht bedeuten, das Verfallen gründe nicht auch in der Zeitlichkeit, sondern andeuten, daß das *Gegenwärtigen,* in dem das *Verfallen* an das besorgte Zuhandene und Vorhandene *primär* gründet, im Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit *eingeschlossen* bleibt in Zukunft und Gewesenheit. Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im »Augen*blick*« auf die erschlossene Situation »da« zu sein.

Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur. Die Momente der Sorge sind durch keine Anhäufung zusammengestückt, so wenig wie die Zeitlichkeit selbst sich erst aus Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart »mit der Zeit« zusammensetzt. Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein *Seiendes.* Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich. Warum wir gleichwohl nicht umhinkönnen zu sagen: »Zeitlichkeit 'ist' – der Sinn der Sorge«, »Zeitlichkeit 'ist' – so und so bestimmt«, das kann erst verständlich gemacht werden aus der geklärten Idee des Seins und des »ist« überhaupt. Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins, vor allem die Grundmöglichkeit der eigentlichen und uneigentlichen Existenz.

Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des »Auf-sich-zu«, des »Zurück auf«, des »Begegnenlassens

von«. Die Phänomene des zu..., auf..., bei... offenbaren die Zeitlichkeit als das ἐκστατικόν schlechthin. *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst.* Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus *sich* heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der *Ekstasen.* Das Charakteristische der dem vulgären Verständnis zugänglichen »Zeit« besteht u. a. gerade darin, daß in ihr als einer puren, anfangs- und endlosen Jetzt-folge der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit nivelliert ist. Diese Nivellierung selbst gründet aber ihrem existenzialen Sinne nach in einer bestimmten möglichen Zeitigung, gemäß der die Zeitlichkeit als uneigentliche die genannte »Zeit« zeitigt. Wenn daher die der Verständigkeit des Daseins zugängliche »Zeit« als *nicht* ursprünglich und vielmehr entspringend aus der eigentlichen Zeitlichkeit nachgewiesen wird, dann rechtfertigt sich gemäß dem Satze, *a potiori fit denominatio,* die Benennung der jetzt freigelegten *Zeitlichkeit* als *ursprüngliche Zeit.*

Bei der Aufzählung der Ekstasen haben wir immer die Zukunft an erster Stelle genannt. Das soll anzeigen, daß die Zukunft in der ekstatischen Einheit der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit einen Vorrang hat, wenngleich die Zeitlichkeit nicht erst durch eine Anhäufung und Abfolge der Ekstasen entsteht, sondern je in der Gleichursprünglichkeit derselben sich zeitigt. Aber innerhalb dieser sind die Modi der Zeitigung verschieden. Und die Verschiedenheit liegt darin, daß sich die Zeitigung aus den verschiedenen Ekstasen primär bestimmen kann. Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt. *Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.* Der Vorrang der Zukunft wird sich entsprechend der modifizierten Zeitigung der uneigentlichen Zeitlichkeit selbst abwandeln, aber auch noch in der abkünftigen »Zeit« zum Vorschein kommen.

Die Sorge ist Sein zum Tode. Die vorlaufende Entschlossenheit bestimmten wir als das eigentliche Sein zu der charakterisierten Möglichkeit der schlechthinnigen Unmöglichkeit des Daseins. In solchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als das Seiende, das es »geworfen in den Tod« sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern *existiert endlich.* Die eigentliche Zukunft, die primär *die* Zeitlichkeit zeitigt, die den Sinn der vorlaufen-

den Entschlossenheit ausmacht, enthüllt sich damit selbst *als endliche.* Allein »geht« trotz des Nichtmehrdaseins meiner selbst »die Zeit nicht weiter«? Und kann nicht unbeschränkt vieles noch »in der Zukunft« liegen und aus ihr ankommen?

Die Fragen sind zu bejahen. Trotzdem enthalten sie keinen Einwand gegen die Endlichkeit der ursprünglichen Zeitlichkeit – weil sie überhaupt nicht mehr von dieser handeln. Die Frage ist nicht, was »in einer weitergehenden Zeit« noch alles geschehen und was für ein Auf-sich-Zukommen-lassen »aus dieser Zeit« begegnen kann, sondern wie das Auf-sich-Zukommen *selbst als solches* ursprünglich bestimmt ist. Seine Endlichkeit besagt nicht primär ein Aufhören, sondern ist ein Charakter der Zeitigung selbst. Die ursprüngliche und eigentliche Zukunft ist das Auf-sich-zu, auf *sich,* existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit. Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, daß sie das Seinkönnen schließt, das heißt selbst geschlossen ist und als solche das entschlossene existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht. Das ursprüngliche und eigentliche Auf-sich-zukommen ist der Sinn des Existierens in der eigensten Nichtigkeit. Mit der These von der ursprünglichen Endlichkeit der Zeitlichkeit wird nicht bestritten, daß »die Zeit weiter geht«, sondern sie soll lediglich den phänomenalen Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit festhalten, der sich im Entworfenen des ursprünglichen existenzialen Entwurfs des Daseins selbst zeigt.

Die Versuchung dazu, die Endlichkeit der ursprünglichen und eigentlichen Zukunft und damit der Zeitlichkeit zu übersehen, bzw. sie »a priori« für unmöglich zu halten, entspringt aus dem ständigen Vordrängen des vulgären Zeitverständnisses. Wenn dieses mit Recht eine endlose Zeit und nur diese kennt, dann ist damit noch nicht erwiesen, daß es diese Zeit und ihre »Unendlichkeit« auch schon versteht. Was besagt: die Zeit »geht weiter« und »vergeht weiter«? Was bedeutet das »in der Zeit« überhaupt und das »in« und »aus der Zukunft« im besondern? In welchem Sinne ist »die Zeit« endlos? Dergleichen verlangt Aufklärung, wenn die vulgären Einwände gegen die Endlichkeit der ursprünglichen Zeit nicht bodenlos bleiben wollen. Diese Aufklärung aber läßt sich nur bewerkstelligen, wenn hinsichtlich der Endlichkeit und Un-endlichkeit eine angemessene Fragestellung gewonnen ist. Diese jedoch entspringt dem verstehenden Blick auf das ursprüngliche Phänomen der Zeit. Das Problem kann nicht lauten: *wie wird* die *»abgeleitete«* unendliche Zeit, »in der« das Vorhandene entsteht

und vergeht, zur *ursprünglichen* endlichen Zeitlichkeit, sondern wie entspringt aus der endlichen eigentlichen Zeitlichkeit die *un*eigentliche, und wie zeitigt diese *als un*eigentliche aus der endlichen eine *un*-endliche Zeit? Nur weil die ursprüngliche Zeit *endlich* ist, kann sich die »abgeleitete« als *un-endliche* zeitigen. In der Ordnung der verstehenden Erfassung wird die Endlichkeit der Zeit erst dann völlig sichtbar, wenn die »endlose Zeit« herausgestellt ist, um ihr gegenübergestellt zu werden.

Die bisherige Analyse der ursprünglichen Zeitlichkeit fassen wir in folgenden Thesen zusammen: Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht. Die Zeitlichkeit ist wesenhaft ekstatisch. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft. Die ursprüngliche Zeit ist endlich.

Doch kann die Interpretation der Sorge als Zeitlichkeit nicht auf die bisher gewonnene schmale Basis beschränkt bleiben, wenngleich sie die ersten Schritte im Blick auf das ursprüngliche eigentliche Ganzsein des Daseins vollzog. Die These, der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit, muß sich am konkreten Bestand der herausgestellten Grundverfassung dieses Seienden bewähren.

§ 66. Die Zeitlichkeit des Daseins und die aus ihr entspringenden Aufgaben einer ursprünglicheren Wiederholung der existenzialen Analyse

Das freigelegte Phänomen der Zeitlichkeit verlangt nicht nur eine weiterausgreifende Bewährung seiner konstitutiven Mächtigkeit, es kommt selbst dadurch erst hinsichtlich der Grundmöglichkeiten der Zeitigung in den Blick. Die Nachweisung der Möglichkeit der Seinsverfassung des Daseins auf dem Grunde der Zeitlichkeit nennen wir kurz, obzwar nur vorläufig, die »zeitliche« Interpretation.

Die nächste Aufgabe ist, über die zeitliche Analyse des eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins und eine allgemeine Charakteristik der Zeitlichkeit der Sorge hinaus, die *Uneigentlichkeit* des Daseins in ihrer spezifischen Zeitlichkeit sichtbar zu machen. Die Zeitlichkeit zeigte sich zuerst an der vorlaufenden Entschlossenheit. Sie ist der eigentliche Modus der Erschlossenheit, die sich zumeist in der Uneigentlichkeit der verfallenden Selbstauslegung des Man hält. Die Charakteristik der Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt führt zum zeitlichen Verständnis des nächsten besorgenden In-der-Welt-seins und damit der durchschnittlichen Indifferenz des Daseins, bei der die existenziale Analytik zuerst

ansetzte[1]. Wir nannten die durchschnittliche Seinsart des Daseins, darin es sich zunächst und zumeist hält, die Alltäglichkeit. Durch die Wiederholung der früheren Analyse muß sich die *Alltäglichkeit* in ihrem *zeitlichen* Sinne enthüllen, damit die in der Zeitlichkeit beschlossene Problematik an den Tag kommt und die scheinbare »Selbstverständlichkeit« der vorbereitenden Analysen vollends verschwindet. Die Zeitlichkeit soll sich zwar an allen wesentlichen Strukturen der Grundverfassung des Daseins bewähren. Das führt aber gleichwohl nicht zu einem äußerlichen schematischen Wiederdurchlaufen der vollzogenen Analysen in ihrer dargestellten Folge. Der anders gerichtete Gang der zeitlichen Analyse soll den Zusammenhang der früheren Betrachtungen deutlicher machen und die Zufälligkeit und scheinbare Willkür aufheben. Über diese methodischen Notwendigkeiten hinaus machen sich jedoch in dem Phänomen selbst liegende Motive geltend, die zu einer anderen Gliederung der wiederholenden Analyse zwingen.

Die ontologische Struktur des Seienden, das ich je *selbst* bin, zentriert in der Selbständigkeit der Existenz. Weil das Selbst weder als Substanz noch als Subjekt begriffen werden kann, sondern in der Existenz gründet, wurde die Analyse des uneigentlichen Selbst, des Man, ganz im Zuge der vorbereitenden Interpretation des Daseins belassen[2]. Nachdem jetzt die Selbstheit *ausdrücklich* in die Struktur der Sorge und damit der Zeitlichkeit zurückgenommen ist, erhält die zeitliche Interpretation der Selbst-ständigkeit und Unselbst-ständigkeit ein eigenes Gewicht. Sie bedarf einer gesonderten thematischen Durchführung. Sie gibt aber nicht nur erst die rechte Sicherung gegen die Paralogismen und die ontologisch unangemessenen Fragen nach dem Sein des Ich überhaupt, sondern sie verschafft zugleich, ihrer zentralen Funktion entsprechend, einen ursprünglicheren Einblick in die *Zeitigungsstruktur* der Zeitlichkeit. Diese enthüllt sich als die *Geschichtlichkeit* des Daseins. Der Satz: das Dasein ist geschichtlich, bewährt sich als existenzial-ontologische Fundamentalaussage. Sie ist weit entfernt von einer bloß ontischen Feststellung der Tatsache, daß das Dasein in einer »Weltgeschichte« vorkommt. Die Geschichtlichkeit des Daseins aber ist der Grund eines möglichen historischen Verstehens, das seinerseits wiederum die Möglichkeit zu einer eigens ergriffenen Ausbildung der Historie als Wissenschaft bei sich trägt.

Die zeitliche Interpretation der Alltäglichkeit und Geschichtlichkeit festigt den Blick auf die ursprüngliche Zeit ausreichend, um sie selbst

---

[1] Vgl. § 9, S. 43.

[2] Vgl. §§ 25 ff., S. 113 ff.

als die Bedingung der Möglichkeit und Notwendigkeit der alltäglichen Zeiterfahrung aufzudecken. Das Dasein *verwendet sich* als Seiendes, dem es um sein Sein geht, primär, ob ausdrücklich oder nicht, *für sich selbst*. Zunächst und zumeist ist die Sorge umsichtiges Besorgen. Umwillen seiner selbst sich verwendend, »verbraucht« sich das Dasein. Sichverbrauchend braucht das Dasein sich selbst, das heißt seine Zeit. Zeit brauchend rechnet es mit ihr. Das umsichtig-rechnende Besorgen entdeckt zunächst die Zeit und führt zur Ausbildung einer Zeitrechnung. Das Rechnen mit der Zeit ist konstitutiv für das In-der-Welt-sein. Das besorgende Entdecken der Umsicht läßt, mit seiner Zeit rechnend, das entdeckte Zuhandene und Vorhandene in die Zeit begegnen. Das innerweltliche Seiende wird so als »in der Zeit seiend« zugänglich. Wir nennen die Zeitbestimmtheit des innerweltlichen Seienden die *Innerzeitigkeit*. Die an ihr zunächst ontisch gefundene »Zeit« wird die Basis der Ausformung des vulgären und traditionellen Zeitbegriffes. Die Zeit als Innerzeitigkeit aber entspringt einer wesenhaften Zeitigungsart der ursprünglichen Zeitlichkeit. Dieser Ursprung sagt, die Zeit, »in der« Vorhandenes entsteht und vergeht, ist ein echtes Zeitphänomen und keine Veräußerlichung einer »qualitativen Zeit« zum Raum, wie die ontologisch völlig unbestimmte und unzureichende Zeitinterpretation *Bergsons* glauben machen will.

Die Ausarbeitung der Zeitlichkeit des Daseins als Alltäglichkeit, Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit gibt erst den rücksichtslosen Einblick in die *Verwicklungen* einer ursprünglichen Ontologie des Daseins. Als In-der-Welt-sein existiert das Dasein faktisch mit und bei innerweltlich begegnendem Seienden. Das Sein des Daseins empfängt daher seine umfassende ontologische Durchsichtigkeit erst im Horizont des geklärten Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden, das heißt auch dessen, was, nicht zuhanden und nicht vorhanden, nur »besteht«. Die Interpretation der Abwandlungen des Seins alles dessen, von dem wir sagen, es *ist,* bedarf aber einer zuvor hinreichend erhellten Idee von Sein überhaupt. Solange diese nicht gewonnen ist, bleibt auch die *wiederholende* zeitliche Analyse des Daseins unvollständig und mit Unklarheiten behaftet – um von den sachlichen Schwierigkeiten nicht weitläufig zu reden. Die existenzial-zeitliche Analyse des Daseins verlangt ihrerseits eine erneute Wiederholung im Rahmen der grundsätzlichen Diskussion des Seinsbegriffes.

Viertes Kapitel
Zeitlichkeit und Alltäglichkeit

§ 67. Der Grundbestand der existenzialen Verfassung des Daseins und die Vorzeichnung ihrer zeitlichen Interpretation

Die vorbereitende Analyse[1] hat eine Mannigfaltigkeit von Phänomenen zugänglich gemacht, die bei aller Konzentration auf die fundierende Strukturganzheit der Sorge dem phänomenologischen Blick nicht entschwinden darf. Die *ursprüngliche* Ganzheit der Daseinsverfassung schließt *als gegliederte* eine solche Mannigfaltigkeit so wenig aus, daß sie dergleichen fordert. Ursprünglichkeit der Seinsverfassung deckt sich nicht mit der Einfachheit und Einzigkeit eines letzten Aufbauelements. Der ontologische Ursprung des Seins des Daseins ist nicht »geringer« als das, was ihm entspringt, sondern er überragt es vorgängig an Mächtigkeit, und alles »Entspringen« im ontologischen Felde ist Degeneration. Das ontologische Vordringen zum »Ursprung« kommt nicht zu ontischen Selbstverständlichkeiten für den »gemeinen Verstand«, sondern ihm öffnet sich gerade die Fragwürdigkeit alles Selbstverständlichen.

Um die in der vorbereitenden Analyse gewonnenen Phänomene in den phänomenologischen Blick zurückzubringen, muß ein Hinweis auf ihre durchlaufenen Stadien genügen. Die Umgrenzung der Sorge ergab sich aus der Analyse der Erschlossenheit, die das Sein des »Da« konstituiert. Die Klärung dieses Phänomens bedeutete die vorläufige Interpretation der Grundverfassung des Daseins, des In-der-Weltseins. Mit dessen Kennzeichnung setzte die Untersuchung ein, um von Anfang an gegenüber den unangemessenen, meist nicht ausdrücklichen ontologischen Vorbestimmungen des Daseins einen zureichenden phänomenalen Horizont zu sichern. Das In-der-Welt-sein wurde zunächst im Hinblick auf das Phänomen der Welt charakterisiert. Und zwar schritt die Explikation von der ontisch-ontologischen Kennzeichnung des *»in«* der Umwelt Zuhandenen und Vorhandenen fort zur Abhebung der Innerweltlichkeit, um an dieser das Phänomen der Weltlichkeit überhaupt sichtbar zu machen. Die Struktur der Weltlichkeit, die Bedeutsamkeit, aber erwies sich als verklammert mit dem, worauf sich das wesenhaft zur Erschlossenheit gehörige Verstehen entwirft, mit dem Seinkönnen des Daseins, *worumwillen* es existiert.

Die zeitliche Interpretation des alltäglichen Daseins soll bei den Strukturen ansetzen, in denen sich die Erschlossenheit konstituiert.

[1] Vgl. Abschnitt I, S. 41-230.

Das sind: Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede. Die im Hinblick auf diese Phänomene freizulegenden Modi der Zeitigung der Zeitlichkeit geben den Boden, um die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins zu bestimmen. Das führt erneut auf das Phänomen der Welt und erlaubt eine Umgrenzung der spezifisch zeitlichen Problematik der Weltlichkeit. Sie muß sich bewähren durch die Charakteristik des nächst alltäglichen In-der-Welt-seins, des verfallenden umsichtigen Besorgens. Dessen Zeitlichkeit ermöglicht die Modifikation der Umsicht zum hinsehenden Vernehmen und dem darin gründenden theoretischen Erkennen. Die dergestalt heraustretende Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins erweist sich zugleich als Fundament der spezifischen Räumlichkeit des Daseins. Die zeitliche Konstitution von Entfernung und Ausrichtung ist zu zeigen. Das Ganze dieser Analysen enthüllt eine Zeitigungsmöglichkeit der Zeitlichkeit, in der die Uneigentlichkeit des Daseins ontologisch gründet, und führt vor die Frage, wie der zeitliche Charakter der Alltäglichkeit, der zeitliche Sinn des bisher ständig gebrauchten »Zunächst und Zumeist« verstanden werden soll. Die Fixierung dieses Problems macht deutlich, daß und inwiefern die bis dahin erreichte Klärung des Phänomens nicht zureicht.

Das vorliegende Kapitel erhält sonach folgende Gliederung: die Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt (§ 68); die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz (§ 69); die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit (§ 70); der zeitliche Sinn der Alltäglichkeit des Daseins (§ 71).

§ 68. Die Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt

Die hinsichtlich ihres zeitlichen Sinnes charakterisierte Entschlossenheit repräsentiert eine eigentliche Erschlossenheit des Daseins. Diese konstituiert ein Seiendes dergestalt, daß es existierend sein »Da« selbst sein kann. Die Sorge wurde mit Rücksicht auf ihren zeitlichen Sinn nur erst in den Grundzügen gekennzeichnet. Ihre konkrete zeitliche Konstitution aufweisen, besagt, im einzelnen ihre Strukturmomente, das heißt Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede, zeitlich interpretieren. Jedes Verstehen hat seine Stimmung. Jede Befindlichkeit ist verstehend. Das befindliche Verstehen hat den Charakter des Verfallens. Das verfallend gestimmte Verstehen artikuliert sich bezüglich seiner Verständlichkeit in der Rede. Die jeweilige zeitliche Konstitution der genannten Phänomene führt je auf die *eine* Zeitlichkeit zurück, als welche sie die mögliche Struktureinheit von Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede verbürgt.

a) Die Zeitlichkeit des Verstehens[1]

Mit dem Terminus Verstehen meinen wir ein fundamentales Existenzial; weder eine bestimmte *Art von Erkennen,* unterschieden etwa von Erklären und Begreifen, noch überhaupt ein Erkennen im Sinne des thematischen Erfassens. Wohl aber konstituiert das Verstehen das Sein des Da dergestalt, daß ein Dasein auf dem Grunde des Verstehens die verschiedenen Möglichkeiten der Sicht, des Sichumsehens, des Nurhinsehens, existierend ausbilden kann. Alles Erklären wurzelt als verstehendes Entdecken des Unverständlichen im primären Verstehen des Daseins.

Ursprünglich existenzial gefaßt, besagt Verstehen: *entwerfendsein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert.* Das Verstehen erschließt das eigene Seinkönnen dergestalt, daß das Dasein verstehend je irgendwie weiß, woran es mit ihm selbst ist. Dieses »Wissen« aber ist kein Entdeckthaben einer Tatsache, sondern das Sichhalten in einer existenziellen Möglichkeit. Das entsprechende Nichtwissen besteht nicht in einem Unterbleiben des Verstehens, sondern muß als defizienter Modus der Entworfenheit des Seinkönnens gelten. Die Existenz kann fragwürdig sein. Damit das »In-Frage-stehen« möglich wird, bedarf es einer Erschlossenheit. Dem entwerfenden Sichverstehen in einer existenziellen Möglichkeit liegt die Zukunft zugrunde als Auf-sichzukommen aus der jeweiligen Möglichkeit, als welche je das Dasein existiert. Zukunft ermöglicht ontologisch ein Seiendes, das so ist, daß es verstehend in seinem Seinkönnen existiert. Das im Grunde zukünftige Entwerfen erfaßt primär nicht die entworfene Möglichkeit thematisch in einem Meinen, sondern wirft sich in sie als Möglichkeit. Verstehend *ist* das Dasein je, wie es sein kann. Als ursprüngliches und eigentliches Existieren ergab sich die Entschlossenheit. Zunächst und zumeist freilich bleibt das Dasein unentschlossen, das heißt in seinem eigensten Seinkönnen, dahin es sich je nur in der Vereinzelung bringt, verschlossen. Darin liegt: die Zeitlichkeit zeitigt sich nicht ständig aus der eigentlichen Zukunft. Diese Unständigkeit besagt jedoch nicht, die Zeitlichkeit ermangele zuweilen der Zukunft, sondern: die Zeitigung dieser ist abwandelbar.

Für die terminologische Kennzeichnung der eigentlichen Zukunft halten wir den Ausdruck *Vorlaufen* fest. Er zeigt an, daß das Dasein, eigentlich existierend, sich als eigenstes Seinkönnen auf sich zu-

[1] Vgl. § 31, S. 142 ff.

kommen läßt, daß sich die Zukunft erst selbst gewinnen muß, nicht aus einer Gegenwart, sondern aus der uneigentlichen Zukunft. Der formal indifferente Terminus für die Zukunft liegt in der Bezeichnung des ersten Strukturmoments der Sorge, im *Sich-vorweg*. Dasein ist faktisch ständig sich-vorweg, aber unständig, der existenziellen Möglichkeit nach, vorlaufend.

Wie soll dagegen die uneigentliche Zukunft abgehoben werden? Dieser ekstatische Modus kann sich, entsprechend wie die eigentliche Zukunft an der Entschlossenheit, nur im ontologischen Rückgang vom alltäglich besorgenden, uneigentlichen Verstehen zu seinem existenzial-zeitlichen Sinn enthüllen. Als Sorge ist das Dasein wesenhaft sich-vorweg. Zunächst und zumeist versteht sich das besorgende In-der-Welt-sein aus dem, *was* es besorgt. Das uneigentliche *Verstehen* entwirft sich auf das Besorgbare, Tunliche, Dringliche, Unumgängliche der Geschäfte der alltäglichen Beschäftigung. Das Besorgte aber ist, wie es ist, umwillen des sorgenden Seinkönnens. Dieses läßt das Dasein im besorgenden Sein beim Besorgten auf sich zukommen. Das Dasein kommt nicht primär in seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen auf sich zu, sondern es ist besorgend *seiner gewärtig aus dem, was das Besorgte ergibt oder versagt*. Aus dem Besorgten her kommt das Dasein auf sich zu. Die uneigentliche Zukunft hat den Charakter des *Gewärtigens*. Das besorgende Sichverstehen als Man-selbst aus dem, was man betreibt, hat in diesem ekstatischen Modus der Zukunft den »Grund« seiner Möglichkeit. Und *nur weil* das faktische Dasein seines Seinkönnens dergestalt aus dem Besorgten *gewärtig ist,* kann es *erwarten* und warten auf... Das Gewärtigen muß schon je den Horizont und Umkreis erschlossen haben, aus dem etwas erwartet werden kann. *Das Erwarten ist ein im Gewärtigen fundierter Modus der Zukunft, die sich eigentlich zeitigt als Vorlaufen*. Daher liegt im Vorlaufen ein ursprünglicheres Sein zum Tode als im besorgten Erwarten seiner.

Das Verstehen ist als Existieren im wie immer entworfenen Seinkönnen *primär* zukünftig. Aber es zeitigte sich nicht, wäre es nicht zeitlich, das heißt, gleichursprünglich durch Gewesenheit und Gegenwart bestimmt. Die Art, wie die letztgenannte Ekstase das uneigentliche Verstehen mitkonstituiert, wurde im rohen schon deutlich. Das alltägliche Besorgen versteht sich aus dem Seinkönnen, das ihm aus möglichem Erfolg und Mißerfolg mit Rücksicht auf das je Besorgte entgegenkommt. Der uneigentlichen Zukunft, dem Gewärtigen, entspricht ein eigenes Sein *beim* Besorgten. Der ekstatische Modus dieser

Gegen-wart enthüllt sich, wenn wir diese Ekstase im Modus der eigentlichen Zeitlichkeit zur Vergleichung beiziehen. Zum Vorlaufen der Entschlossenheit gehört eine Gegenwart, gemäß der ein Entschluß die Situation erschließt. In der Entschlossenheit ist die Gegenwart aus der Zerstreuung in das nächst Besorgte nicht nur zurückgeholt, sondern wird in der Zukunft und Gewesenheit gehalten. Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*. Dieser Terminus muß im aktiven Sinne als Ekstase verstanden werden. Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet. Das Phänomen des Augenblicks kann *grundsätzlich nicht* aus dem *Jetzt* aufgeklärt werden. Das Jetzt ist ein zeitliches Phänomen, das der Zeit als Innerzeitigkeit zugehört: das Jetzt, »in dem« etwas entsteht, vergeht oder vorhanden ist. »Im Augenblick« kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegen-wart läßt er *erst begegnen,* was als Zuhandenes oder Vorhandenes »in einer Zeit« sein kann[1].

Im Unterschied vom Augenblick als eigentlicher Gegenwart nennen wir die uneigentliche das *Gegenwärtigen*. Formal verstanden ist jede Gegenwart gegenwärtigend, aber nicht jede »augenblicklich«. Wenn wir den Ausdruck Gegenwärtigen ohne Zusatz gebrauchen, ist immer das uneigentliche, augenblicklos-unentschlossene gemeint. Das Gegenwärtigen wird erst aus der zeitlichen Interpretation des Verfallens an die besorgte »Welt« deutlich werden, das in ihm seinen existenzialen Sinn hat. Sofern aber das uneigentliche Verstehen das Seinkönnen aus dem Besorgbaren entwirft, heißt das, es zeitigt sich aus dem Gegenwärtigen. Dagegen zeitigt sich der Augenblick umgekehrt aus der eigentlichen Zukunft.

Das uneigentliche Verstehen zeitigt sich als gegenwärtigendes Gewärtigen, dessen ekstatischer Einheit eine entsprechende *Gewesenheit*

---

[1] *S. Kierkegaard* hat das *existenzielle* Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, daß ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit. Wenn K. von »Zeitlichkeit« spricht, meint er das »In-der-Zeit-sein« des Menschen. Die Zeit als Innerzeitigkeit kennt nur das Jetzt, aber nie einen Augenblick. Wird dieser aber existenziell erfahren, dann ist eine ursprünglichere Zeitlichkeit, obzwar existenzial unausdrücklich, vorausgesetzt. Bezüglich des »Augenblicks« vgl. *K. Jaspers,* Psychologie der Weltanschauungen. 3. unveränderte Auflage 1925, S. 108 ff. und hierzu das »Referat Kierkegaards« S. 419-432.

zugehören muß. Das eigentliche Auf-sich-zukommen der vorlaufenden Entschlossenheit ist zumal ein Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst. Diese Ekstase ermöglicht es, daß das Dasein entschlossen das Seiende, das es schon ist, übernehmen kann. Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*. Das eigentliche Gewesen-*sein* nennen wir die *Wiederholung*. Das uneigentliche Sichentwerfen auf die aus dem Besorgten, es gegenwärtigend, geschöpften Möglichkeiten ist aber nur so möglich, daß sich das Dasein in seinem eigensten *geworfenen* Seinkönnen *vergessen* hat. Dies Vergessen ist nicht nichts oder nur das Fehlen von Erinnerung, sondern ein eigener, »positiver« ekstatischer Modus der Gewesenheit. Die Ekstase (Entrückung) des Vergessens hat den Charakter des sich selbst verschlossenen Ausrückens *vor* dem eigensten Gewesen, so zwar, daß dieses Ausrücken vor... ekstatisch das Wovor verschließt und in eins damit sich selbst. *Vergessenheit* als uneigentliche Gewesenheit bezieht sich hiermit auf das geworfene, eigene *Sein;* sie ist der zeitliche Sinn der Seinsart, gemäß der ich zunächst und zumeist gewesen – *bin*. Und nur auf dem Grunde dieses Vergessens kann das besorgende, gewärtigende Gegenwärtigen *behalten* und zwar das nichtdaseinsmäßige, umweltlich begegnende Seiende. Diesem Behalten entspricht ein Nichtbehalten, das ein »Vergessen« im abgeleiteten Sinne darstellt.

Wie die Erwartung erst auf dem Grunde des Gewärtigens möglich ist, so die *Erinnerung* auf dem Grunde des Vergessens *und nicht umgekehrt;* denn im Modus der Vergessenheit »erschließt« die Gewesenheit primär den Horizont, in den hinein das an die »Äußerlichkeit« des Besorgten verlorene Dasein sich erinnern kann. Das *vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen* ist eine eigene ekstatische Einheit, gemäß der sich das uneigentliche Verstehen hinsichtlich seiner Zeitlichkeit zeitigt. Die Einheit dieser Ekstasen verschließt das eigentliche Seinkönnen und ist sonach die existenziale Bedingung der Möglichkeit der Unentschlossenheit. Obzwar sich das uneigentliche, besorgende Verstehen aus dem Gegenwärtigen des Besorgten bestimmt, vollzieht sich doch die Zeitigung des Verstehens primär in der Zukunft.

b) Die Zeitlichkeit der Befindlichkeit[1]

Das Verstehen ist nie freischwebend, sondern immer befindliches. Das Da wird je gleichursprünglich durch Stimmung erschlossen, bzw.

[1] Vgl. § 29, S. 134 ff.

verschlossen. Die Gestimmtheit bringt das Dasein vor seine Geworfenheit, so zwar, daß diese gerade nicht als solche erkannt, sondern in dem, »wie einem ist«, weit ursprünglicher erschlossen ist. Das Geworfen*sein* besagt existenzial: sich so oder so befinden. Die Befindlichkeit gründet daher in der Geworfenheit. Stimmung repräsentiert die Weise, in der ich je das geworfene Seiende primär bin. Wie läßt sich die zeitliche Konstitution der Gestimmtheit sichtbar machen? Wie wird aus der ekstatischen Einheit der jeweiligen Zeitlichkeit der existenziale Zusammenhang zwischen Befindlichkeit und Verstehen einsichtig?

Die Stimmung erschließt in der Weise der Hinkehr und Abkehr vom eigenen Dasein. Das *Bringen vor* das Daß der eigenen Geworfenheit – ob eigentlich enthüllend oder uneigentlich verdeckend – wird existenzial nur möglich, wenn das Sein des Daseins seinem Sinne nach ständig gewesen *ist*. Das Bringen vor das geworfene Seiende, das man selbst ist, schafft nicht erst das Gewesen, sondern dessen Ekstase ermöglicht erst das Sich-finden in der Weise des Sich-befindens. Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die *Befindlichkeit* dagegen zeitigt sich *primär* in der Gewesenheit. Stimmung zeitigt sich, das heißt ihre spezifische Ekstase gehört zu einer Zukunft und Gegenwart, so allerdings, daß die Gewesenheit die gleichursprünglichen Ekstasen modifiziert.

Wir betonten, daß die Stimmungen zwar ontisch bekannt, aber nicht in ihrer ursprünglichen existenzialen Funktion erkannt sind. Sie gelten als flüchtige Erlebnisse, die das Ganze des »Seelenzustandes« »färben«. Was für ein Beobachten den Charakter des flüchtigen Auftauchens und Verschwindens hat, gehört zur ursprünglichen Ständigkeit der Existenz. Aber gleichwohl, was sollen Stimmungen mit der »Zeit« gemein haben? Daß diese »Erlebnisse« kommen und gehen, »in der Zeit« ablaufen, ist eine triviale Feststellung; gewiß, und zwar eine ontisch-psychologische. Zur Aufgabe steht jedoch, die ontologische Struktur der Gestimmtheit in ihrer existenzial-zeitlichen Konstitution aufzuweisen. Und zwar kann es sich zunächst nur darum handeln, die Zeitlichkeit der Stimmung überhaupt erst einmal sichtbar zu machen. Die These »Befindlichkeit gründet primär in der Gewesenheit« besagt: der existenziale Grundcharakter der Stimmung ist ein *Zurückbringen auf...* Dieses stellt die Gewesenheit nicht erst her, sondern die Befindlichkeit offenbart für die existenziale Analyse je einen Modus der Gewesenheit. Die zeitliche Interpretation der Befindlichkeit kann daher nicht beabsichtigen, die Stimmungen aus der Zeitlichkeit zu deduzieren und in pure Phänomene der Zeitigung

aufzulösen. Es gilt lediglich, den Nachweis zu führen, daß die Stimmungen in dem, was sie und wie sie existenziell »bedeuten«, *nicht möglich sind, es sei denn auf dem Grunde der Zeitlichkeit*. Die zeitliche Interpretation beschränkt sich auf die schon vorbereitend analysierten Phänomene der Furcht und der Angst.

Wir beginnen die Analyse mit dem Aufweis der Zeitlichkeit der *Furcht*[1]. Sie wurde als uneigentliche Befindlichkeit charakterisiert. Inwiefern ist der sie ermöglichende existenziale Sinn die Gewesenheit? Welcher Modus dieser Ekstase kennzeichnet die spezifische Zeitlichkeit der Furcht? Diese ist Fürchten vor einem Bedrohlichen, das, dem faktischen Seinkönnen des Daseins abträglich, im Umkreis des besorgten Zuhandenen und Vorhandenen sich in der beschriebenen Weise nähert. Das Fürchten erschließt in der Weise der alltäglichen Umsicht ein Drohendes. Ein nur anschauendes Subjekt vermöchte dergleichen nie zu entdecken. Aber ist dieses Erschließen des Fürchtens vor... nicht ein Auf-sich-zukommenlassen? Hat man die Furcht nicht mit Recht als Erwartung eines ankommenden Übels (malum futurum) bestimmt? Ist der primäre zeitliche Sinn der Furcht nicht die Zukunft und nichts weniger als die Gewesenheit? Unbestreitbar »bezieht« sich das Fürchten nicht nur auf »Zukünftiges« in der Bedeutung des »in der Zeit« erst Ankünftigen, sondern dieses Sichbeziehen selbst ist zukünftig im ursprünglich zeitlichen Sinne. Ein *Gewärtigen* gehört offenbar mit zur existenzial-zeitlichen Konstitution der Furcht. Das besagt zunächst aber nur, die Zeitlichkeit der Furcht ist *uneigentliche*. Ist das Fürchten vor... nur ein Erwarten eines ankommenden Bedrohlichen? Erwarten eines ankommenden Bedrohlichen braucht nicht schon Furcht zu sein und ist es so wenig, daß ihm gerade der spezifische Stimmungscharakter der Furcht fehlt. Dieser liegt darin, daß das Gewärtigen der Furcht das Bedrohliche auf das faktisch besorgende Seinkönnen *zurückkommen* läßt. *Zurück auf* das Seiende, das ich bin, kann das Bedrohliche nur gewärtigt und so das Dasein bedroht werden, wenn das Worauf des Zurück auf... schon überhaupt ekstatisch offen ist. Daß das fürchtende Gewärtigen »sich« fürchtet, das heißt, daß das Fürchten vor... je ein Fürchten *um*... ist, darin liegt der Stimmungs- und *Affekt*charakter der Furcht. Deren existenzial-zeitlicher Sinn wird konstituiert durch ein Sichvergessen: das verwirrte Ausrücken vor dem eigenen faktischen Seinkönnen, als welches das bedrohte In-der-Welt-sein das Zuhandene besorgt. *Aristoteles* be-

[1] Vgl. § 30, S. 140 ff.

stimmt die Furcht mit Recht als λύπη τις ἢ ταραξή, als eine Gedrücktheit bzw. Verwirrung[1]. Die Gedrücktheit zwingt das Dasein auf seine Geworfenheit zurück, aber so, daß diese gerade verschlossen wird. Die Verwirrung gründet in einem Vergessen. Das vergessende Ausrücken vor einem faktischen, entschlossenen Seinkönnen hält sich an die Möglichkeiten des Sichrettens und Ausweichens, die zuvor umsichtig schon entdeckt sind. Das sich fürchtende Besorgen springt, weil sich vergessend und deshalb keine *bestimmte* Möglichkeit *ergreifend*, von der nächsten zur nächsten. Alle »möglichen«, das heißt auch unmöglichen Möglichkeiten bieten sich an. Bei keiner hält der Fürchtende, die »Umwelt« verschwindet nicht, sondern begegnet in einem Sich-nicht-mehr-auskennen in *ihr*. Zum Sichvergessen in der Furcht gehört dieses *verwirrte Gegenwärtigen* des Nächsten-Besten. Daß zum Beispiel die Bewohner eines brennenden Hauses oft das Gleichgültigste, nächst Zuhandene »retten«, ist bekannt. Das selbstvergessene Gegenwärtigen eines Gewirrs von schwebenden Möglichkeiten ermöglicht die Verwirrung, als welche sie den Stimmungscharakter der Furcht ausmacht. Die Vergessenheit der Verwirrung modifiziert auch das Gewärtigen und charakterisiert es als das gedrückte bzw. verwirrte Gewärtigen, das sich von einem puren Erwarten unterscheidet.

Die spezifische ekstatische Einheit, die das Sichfürchten existenzial ermöglicht, zeitigt sich primär aus dem charakterisierten Vergessen, das als Modus der Gewesenheit die zugehörige Gegenwart und Zukunft in ihrer Zeitigung modifiziert. Die Zeitlichkeit der Furcht ist ein gewärtigend-gegenwärtigendes Vergessen. Zunächst sucht die verständige Auslegung der Furcht, gemäß ihrer Orientierung auf das innerweltlich Begegnende, als das Wovor der Furcht das »ankommende Übel« und diesem entsprechend die Beziehung darauf als Erwartung zu bestimmen. Was überdies zum Phänomen gehört, bleibt ein »Gefühl der Lust oder Unlust«.

Wie verhält sich zur Zeitlichkeit der Furcht die der *Angst?* Wir nannten dieses Phänomen eine Grundbefindlichkeit[2]. Sie bringt das Dasein vor sein eigenstes Geworfensein und enthüllt die Unheimlichkeit des alltäglich vertrauten In-der-Welt-seins. Die Angst ist imgleichen wie die Furcht formal durch ein *Wovor* des Sichängstens und ein *Worum* bestimmt. Die Analyse zeigte jedoch, daß diese beiden Phänomene sich decken. Das soll nicht heißen, die strukturalen

---

[1] Vgl. Rhetorik B 5, 1382 a 21.

[2] Vgl. § 40, S. 184 ff.

Charaktere des Wovor und Worum seien verschmolzen, als ängstete sich die Angst weder vor... noch um... Daß das Wovor und Worum sich decken, soll heißen: das sie erfüllende Seiende ist dasselbe, nämlich das Dasein. Im besonderen begegnet das Wovor der Angst nicht als ein bestimmtes Besorgbares, die Bedrohung kommt nicht aus dem Zuhandenen und Vorhandenen, vielmehr gerade daraus, daß alles Zuhandene und Vorhandene einem schlechthin nichts mehr »sagt«. Es hat mit dem umweltlichen Seienden keine Bewandtnis mehr. Die Welt, worin ich existiere, ist zur Unbedeutsamkeit herabgesunken, und die so erschlossene Welt kann nur Seiendes freigeben im Charakter der Unbewandtnis. Das Nichts der Welt, davor die Angst sich ängstet, besagt nicht, es sei in der Angst etwa eine Abwesenheit des innerweltlichen Vorhandenen erfahren. Es muß gerade begegnen, damit es *so gar keine* Bewandtnis mit ihm haben und es sich in einer leeren Erbarmungslosigkeit zeigen kann. Darin liegt jedoch: das besorgende Gewärtigen findet nichts, woraus es sich verstehen könnte, es greift ins Nichts der Welt; auf die Welt gestoßen, ist aber das Verstehen durch die Angst auf das In-der-Welt-sein als solches gebracht, dieses Wovor der Angst ist aber zugleich ihr Worum. Das Sich-ängsten vor... hat weder den Charakter einer Erwartung noch überhaupt einer Gewärtigung. Das Wovor der Angst ist doch schon »da«, das Dasein selbst. Wird dann die Angst nicht durch eine Zukunft konstituiert? Gewiß, jedoch nicht durch die uneigentliche des Gewärtigens.

Die in der Angst erschlossene Unbedeutsamkeit der Welt enthüllt die Nichtigkeit des Besorgbaren, das heißt die Unmöglichkeit des Sichentwerfens auf ein primär im Besorgten fundiertes Seinkönnen der Existenz. Das Enthüllen dieser Unmöglichkeit bedeutet aber ein Aufleuchten-lassen der Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens. Welchen zeitlichen Sinn hat dieses Enthüllen? Die Angst ängstet sich um das nackte Dasein als in die Unheimlichkeit geworfenes. Sie bringt zurück auf das pure Daß der eigensten, vereinzelten Geworfenheit. Dieses Zurückbringen hat nicht den Charakter des ausweichenden Vergessens, aber auch nicht den einer Erinnerung. Allein ebensowenig liegt in der Angst schon eine wiederholende Übernahme der Existenz in den Entschluß. Wohl dagegen bringt die Angst zurück auf die Geworfenheit *als mögliche wiederholbare*. Und dergestalt enthüllt sie mit die Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens, das im Wiederholen als zukünftiges auf das geworfene Da zurückkommen muß. *Vor die Wiederholbarkeit bringen ist der spezifische ekstatische Modus der die Befindlichkeit der Angst konstituierenden Gewesenheit.*

Das für die Furcht konstitutive Vergessen verwirrt und läßt das Dasein zwischen unergriffenen »weltlichen« Möglichkeiten hin- und hertreiben. Diesem ungehaltenen Gegenwärtigen gegenüber ist die Gegenwart der Angst im Sichzurückbringen auf die eigenste Geworfenheit *gehalten*. Angst kann sich ihrem existenzialen Sinne nach nicht an ein Besorgbares verlieren. Wenn dergleichen in einer ihr ähnlichen Befindlichkeit geschieht, dann ist es die Furcht, die der alltägliche Verstand mit der Angst zusammenwirft. Wenngleich die Gegenwart der Angst *gehalten* ist, hat sie doch nicht schon den Charakter des Augenblickes, der im Entschluß sich zeitigt. Die Angst bringt nur in die Stimmung eines *möglichen* Entschlusses. Ihre Gegenwart hält den Augenblick, als welcher sie selbst und nur sie möglich ist, *auf dem Sprung*.

An der eigentümlichen Zeitlichkeit der Angst, daß sie ursprünglich in der Gewesenheit gründet und aus ihr erst Zukunft und Gegenwart sich zeitigen, erweist sich die Möglichkeit der Mächtigkeit, durch die sich die Stimmung der Angst auszeichnet. In ihr ist das Dasein völlig auf seine nackte Unheimlichkeit zurückgenommen und von ihr benommen. Diese Benommenheit *nimmt* aber das Dasein nicht nur zurück aus den *»weltlichen«* Möglichkeiten, sondern *gibt* ihm zugleich die Möglichkeit eines *eigentlichen* Seinkönnens.

Beide Stimmungen, Furcht und Angst, »kommen« jedoch nie nur isoliert »vor« im »Erlebnisstrom«, sondern be-stimmen je ein Verstehen, bzw. sich aus einem solchen. Die Furcht hat ihre Veranlassung im umweltlich besorgten Seienden. Die Angst dagegen entspringt aus dem Dasein selbst. Die Furcht überfällt vom Innerweltlichen her. Die Angst erhebt sich aus dem In-der-Welt-sein als geworfenem Sein zum Tode. Dieses »Aufsteigen« der Angst aus dem Dasein besagt zeitlich verstanden: die Zukunft und Gegenwart der Angst zeitigen sich aus einem ursprünglichen Gewesensein im Sinne des Zurückbringens auf die Wiederholbarkeit. Eigentlich aber kann die Angst nur aufsteigen in einem entschlossenen Dasein. Der Entschlossene kennt keine Furcht, versteht aber gerade die Möglichkeit der Angst als der Stimmung, die ihn nicht hemmt und verwirrt. Sie befreit von »nichtigen« Möglichkeiten und läßt freiwerden *für* eigentliche.

Obzwar beide Modi der Befindlichkeit, Furcht und Angst, primär in einer *Gewesenheit* gründen, so ist doch im Hinblick auf ihre je eigene Zeitigung im Ganzen der Sorge ihr Ursprung verschieden. Die Angst entspringt aus der *Zukunft* der Entschlossenheit, die Furcht aus

der verlorenen Gegenwart, die furchtsam die Furcht befürchtet, um ihr so erst recht zu verfallen.

Aber gilt die These von der Zeitlichkeit der Stimmungen nicht vielleicht nur von den für die Analyse ausgewählten Phänomenen? Wie soll in der fahlen Ungestimmtheit, die den »grauen Alltag« durchherrscht, ein zeitlicher Sinn gefunden werden? Und wie steht es um die Zeitlichkeit von Stimmungen und Affekten wie Hoffnung, Freude, Begeisterung, Heiterkeit? Daß nicht nur Furcht und Angst in einer Gewesenheit existenzial fundiert sind, sondern auch andere Stimmungen, wird deutlich, wenn wir Phänomene wie Überdruß, Traurigkeit, Schwermut, Verzweiflung nur nennen. Allerdings ist ihre Interpretation auf die breitere Basis einer ausgearbeiteten existenzialen Analytik des Daseins zu stellen. Aber auch ein Phänomen wie die Hoffnung, das ganz in der Zukunft fundiert zu sein scheint, muß in entsprechender Weise wie die Furcht analysiert werden. Man hat die Hoffnung im Unterschied von der Furcht, die sich auf ein malum futurum bezieht, als Erwartung eines bonum futurum charakterisiert. Entscheidend für die Struktur des Phänomens ist aber nicht so sehr der »zukünftige« Charakter dessen, *worauf* sich die Hoffnung bezieht, als vielmehr der existenziale Sinn des *Hoffens selbst*. Der Stimmungscharakter liegt auch hier primär im Hoffen als einem *Für-sich-erhoffen*. Der Hoffende nimmt sich gleichsam *mit* in die Hoffnung hinein und bringt sich dem Erhofften entgegen. Das aber setzt ein Sich-gewonnen-haben voraus. Daß die Hoffnung gegenüber der niederdrückenden Bangigkeit *erleichtert*, sagt nur, daß auch diese Befindlichkeit im Modus des Gewesen*seins* auf die Last bezogen bleibt. Gehobene, besser hebende Stimmung ist ontologisch nur möglich in einem ekstatisch-zeitlichen Bezug des Daseins zum geworfenen Grunde seiner selbst.

Die fahle Ungestimmtheit der Gleichgültigkeit vollends, die an nichts hängt und zu nichts drängt und sich dem überläßt, was je der Tag bringt, und dabei in gewisser Weise doch alles mitnimmt, demonstriert *am eindringlichsten* die Macht des *Vergessens* in den alltäglichen Stimmungen des nächsten Besorgens. Das Dahinleben, das alles »sein läßt«, wie es ist, gründet in einem vergessenden Sichüberlassen an die Geworfenheit. Es hat den ekstatischen Sinn einer uneigentlichen Gewesenheit. Die Gleichgültigkeit, die mit einer sichüberstürzenden Geschäftigkeit zusammengehen kann, ist vom Gleichmut scharf zu trennen. *Diese* Stimmung entspringt der Entschlossenheit, die augen*blicklich* ist auf die möglichen Situationen des im Vorlaufen zum Tode erschlossenen Ganzseinkönnens.

Nur Seiendes, das seinem Seinssinne nach sich befindet, das heißt existierend je schon gewesen ist und in einem ständigen Modus der Gewesenheit existiert, kann affiziert werden. Affektion setzt ontologisch das Gegenwärtigen voraus, so zwar, daß in ihm das Dasein auf sich als gewesenes zurückgebracht werden kann. Wie *Reiz* und *Rührung* der Sinne in einem Nur-Lebenden ontologisch zu umgrenzen sind, wie und wo überhaupt das Sein der Tiere zum Beispiel durch eine »Zeit« konstituiert wird, bleibt ein Problem für sich.

c) Die Zeitlichkeit des Verfallens[1]

Die zeitliche Interpretation des Verstehens und der Befindlichkeit stieß nicht nur auf eine je für das betr. Phänomen *primäre* Ekstase, sondern immer zugleich auf die *ganze* Zeitlichkeit. Wie die Zukunft primär das Verstehen, die Gewesenheit die Stimmung ermöglicht, so hat das dritte konstitutive Strukturmoment der Sorge, das *Verfallen*, seinen existenzialen Sinn in der *Gegenwart*. Die vorbereitende Analyse des Verfallens begann mit einer Interpretation des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit[2]. Die zeitliche Analyse des Verfallens soll denselben Gang nehmen. Wir schränken die Untersuchung jedoch ein auf eine Betrachtung der Neugier, weil an ihr die spezifische Zeitlichkeit des Verfallens am leichtesten zu sehen ist. Die Analyse des Geredes und der Zweideutigkeit dagegen setzt schon die Klärung der zeitlichen Konstitution der Rede und des Deutens (der Auslegung) voraus.

Die *Neugier* ist eine ausgezeichnete Seinstendenz des Daseins, gemäß der es ein Sehenkönnen besorgt[3]. »Sehen« wird wie der Begriff der Sicht nicht auf das Vernehmen durch die »leiblichen Augen« eingeschränkt. Das Vernehmen im weiteren Sinne läßt das Zuhandene und Vorhandene an ihm selbst »leibhaftig« hinsichtlich seines Aussehens begegnen. Dieses Begegnenlassen gründet in einer Gegenwart. Sie gibt überhaupt den ekstatischen Horizont, innerhalb dessen Seiendes leibhaftig *anwesend* sein kann. Die Neugier gegenwärtigt aber das Vorhandene nicht, um es, bei ihm verweilend, zu *verstehen,* sondern sie sucht zu sehen, *nur* um zu sehen und gesehen zu haben. Als dieses sich in ihm selbst verfangende Gegenwärtigen steht die Neugier in einer ekstatischen Einheit mit einer entsprechenden Zukunft und Gewesenheit. Die Gier nach dem Neuen ist zwar ein Vordringen

---

[1] Vgl. § 38, S. 175 ff.
[2] Vgl. §§ 35 ff., S. 167 ff.
[3] Vgl. § 36, S. 170 ff.

zu einem Noch-nicht-Gesehenen, aber so, daß das Gegenwärtigen sich dem Gewärtigen zu entziehen sucht. Die Neugier ist ganz und gar uneigentlich zukünftig und dies wiederum dergestalt, daß sie nicht einer *Möglichkeit* gewärtig ist, sondern diese schon nur noch als Wirkliches in ihrer Gier begehrt. Die Neugier wird konstituiert durch ein ungehaltenes Gegenwärtigen, das, nur gegenwärtigend, damit ständig dem Gewärtigen, darin es doch ungehalten »gehalten« ist, zu entlaufen sucht. Die Gegenwart »entspringt« dem zugehörigen Gewärtigen in dem betonten Sinne des Entlaufens. Das »entspringende« Gegenwärtigen der Neugier ist aber so wenig an die »Sache« hingegeben, daß es im Gewinnen der Sicht auch schon wegsieht auf ein Nächstes. Das dem Gewärtigen einer bestimmten ergriffenen Möglichkeit ständig »entspringende« Gegenwärtigen ermöglicht ontologisch das *Unverweilen,* das die Neugier auszeichnet. Das Gegenwärtigen »entspringt« dem Gewärtigen nicht so, daß es sich gleichsam ontisch verstanden von ihm ablöst und es ihm selbst überläßt. Das »Entspringen« ist eine ekstatische Modifikation des Gewärtigens, so zwar, daß dieses dem Gegenwärtigen *nachspringt.* Das Gewärtigen gibt sich gleichsam selbst auf, es läßt auch nicht mehr uneigentliche Möglichkeiten des Besorgens aus dem Besorgten auf sich zukommen, es sei denn nur solche für ein ungehaltenes Gegenwärtigen. Die ekstatische Modifizierung des Gewärtigens durch das entspringende Gegenwärtigen zu einem nachspringenden ist die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der *Zerstreuung.*

Durch das nachspringende Gewärtigen wird das Gegenwärtigen mehr und mehr ihm selbst überlassen. Es gegenwärtigt um der Gegenwart willen. So sich in sich selbst verfangend, wird das zerstreute Unverweilen zur *Aufenthaltslosigkeit.* Dieser Modus der Gegenwart ist das äußerste Gegenphänomen zum *Augenblick.* In *jener* ist das Dasein überall und nirgends. *Dieser* bringt die Existenz in die Situation und erschließt das eigentliche »Da«.

Je uneigentlicher die Gegenwart ist, das heißt, je mehr das Gegenwärtigen zu ihm »selbst« kommt, um so mehr flieht es verschließend vor einem bestimmten Seinkönnen, um so weniger kann aber dann die Zukunft auf das geworfene Seiende zurückkommen. Im »Entspringen« der Gegenwart liegt zugleich ein wachsendes Vergessen. Daß die Neugier immer schon beim Nächsten hält und das Vordem vergessen hat, ist nicht ein Resultat, das erst *aus* der Neugier sich ergibt, sondern die ontologische Bedingung für sie selbst.

Die aufgezeigten Charaktere des Verfallens: Versuchung, Beruhigung, Entfremdung und Sichverfangen besagen hinsichtlich des zeit-

lichen Sinnes, daß sich das »entspringende« Gegenwärtigen seiner ekstatischen Tendenz nach aus ihm selbst zu zeitigen sucht. Das Dasein verfängt sich, diese Bestimmung hat einen ekstatischen Sinn. Die Entrückung der Existenz im Gegenwärtigen bedeutet ja nicht, daß sich das Dasein von seinem Ich und Selbst ablöst. Auch im extremsten Gegenwärtigen bleibt es zeitlich, das heißt gewärtigend, vergessend. Auch gegenwärtigend versteht sich das Dasein noch, wenngleich es seinem eigensten Seinkönnen, das primär in der eigentlichen Zukunft und Gewesenheit gründet, entfremdet ist. Sofern aber das Gegenwärtigen stets »Neues« bietet, läßt es das Dasein nicht auf sich zurückkommen und beruhigt es ständig neu. Diese Beruhigung aber verstärkt wiederum die Tendenz zum Entspringen. Nicht die endlose Unübersehbarkeit dessen, was noch nicht gesehen ist, »bewirkt« die Neugier, sondern die verfallende Zeitigungsart der entspringenden Gegenwart. Auch wenn man alles gesehen hat, dann *erfindet* gerade die Neugier Neues.

Der Zeitigungsmodus des »Entspringens« der Gegenwart gründet im Wesen der Zeitlichkeit, die *endlich* ist. In das Sein zum Tode geworfen, flieht das Dasein zunächst und zumeist vor dieser mehr oder minder ausdrücklich enthüllten Geworfenheit. Die Gegenwart entspringt ihrer eigentlichen Zukunft und Gewesenheit, um erst auf dem Umweg über sich das Dasein zur eigentlichen Existenz kommen zu lassen. Der Ursprung des »Entspringens« der Gegenwart, das heißt des Verfallens in die Verlorenheit, ist die ursprüngliche, eigentliche Zeitlichkeit selbst, die das geworfene Sein zum Tode ermöglicht.

Die Geworfenheit, *vor* die das Dasein zwar *eigentlich* gebracht werden kann, um sich in ihr eigentlich zu verstehen, bleibt ihm gleichwohl hinsichtlich ihres ontischen Woher und Wie verschlossen. Diese Verschlossenheit aber ist keineswegs nur ein tatsächlich bestehendes Nichtwissen, sondern konstituiert die Faktizität des Daseins. Sie bestimmt mit den *ekstatischen* Charakter der Überlassenheit der Existenz an den nichtigen Grund ihrer selbst.

Der Wurf des Geworfenseins in die Welt wird zunächst vom Dasein nicht eigentlich aufgefangen; die in ihm liegende »Bewegtheit« kommt nicht schon zum »Stehen« dadurch, daß das Dasein nun »da ist«. Das Dasein wird in der Geworfenheit mitgerissen, das heißt, als in die Welt Geworfenes verliert es sich an die »Welt« in der faktischen Angewiesenheit auf das zu Besorgende. Die Gegenwart, die den existenzialen Sinn des Mitgenommenwerdens ausmacht, gewinnt von sich aus nie einen anderen ekstatischen Horizont, es sei denn, sie werde

im Entschluß aus ihrer Verlorenheit zurückgeholt, um als gehaltener Augenblick die jeweilige Situation und in eins damit die ursprüngliche »Grenzsituation« des Seins zum Tode zu erschließen.

d) Die Zeitlichkeit der Rede[1]

Die volle, durch Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen konstituierte Erschlossenheit des Da erhält durch die Rede die Artikulation. Daher zeitigt sich die Rede nicht primär in einer bestimmten Ekstase. Weil jedoch die Rede faktisch sich zumeist in der Sprache ausspricht und zunächst in der Weise des besorgend-beredenden Ansprechens der »Umwelt« spricht, hat allerdings das *Gegenwärtigen* eine *bevorzugte* konstitutive Funktion.

Die Tempora ebenso wie die übrigen zeitlichen Phänomene der Sprache, »Aktionsarten« und »Zeitstufen«, entspringen nicht daraus, daß die Rede sich »auch« über »zeitliche«, das heißt »in der Zeit« begegnende Vorgänge ausspricht. Auch nicht darin haben sie ihren Grund, daß das Sprechen »in einer psychischen Zeit« abläuft. Die Rede ist *an ihr selbst* zeitlich, sofern alles Reden über..., von... und zu... in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gründet. Die *Aktionsarten* sind verwurzelt in der ursprünglichen Zeitlichkeit des Besorgens, mag dieses auf Innerzeitiges sich beziehen oder nicht. Mit Hilfe des vulgären und traditionellen Zeitbegriffes, zu dem die Sprachwissenschaft notgedrungen greift, kann das Problem der existenzial-zeitlichen Struktur der Aktionsarten *nicht einmal gestellt werden*[2]. Weil aber die Rede je Bereden von Seiendem ist, wenngleich nicht primär und vorwiegend im Sinne des theoretischen Aussagens, kann die Analyse der zeitlichen Konstitution der Rede und die Explikation der zeitlichen Charaktere der Sprachgebilde erst in Angriff genommen werden, wenn das Problem des grundsätzlichen Zusammenhangs von Sein und Wahrheit aus der Problematik der Zeitlichkeit aufgerollt ist. Dann läßt sich auch der ontologische Sinn des »ist« umgrenzen, das eine äußerliche Satz- und Urteilstheorie zur »Kopula« verunstaltet hat. Aus der Zeitlichkeit der Rede, das heißt des Daseins überhaupt, kann erst die »Entstehung« der »Bedeutung« aufgeklärt und die Möglichkeit einer Begriffsbildung ontologisch verständlich gemacht werden.

---

[1] Vgl. § 34, S. 160 ff.

[2] Vgl. u. a. *Jak. Wackernagel,* Vorlesungen über Syntax. Bd. I (1920), S. 15; besonders S. 149-210. Ferner *G. Herbig,* Aktionsart und Zeitstufe. Indogermanische Forschung Bd. VI (1896), S. 167 ff.

Das Verstehen gründet primär in der Zukunft (Vorlaufen bzw. Gewärtigen). Die Befindlichkeit zeitigt sich primär in der Gewesenheit (Wiederholung bzw. Vergessenheit). Das Verfallen ist zeitlich primär in der Gegenwart (Gegenwärtigen bzw. Augenblick) verwurzelt. Gleichwohl ist das Verstehen je »gewesende« Gegenwart. Gleichwohl zeitigt sich die Befindlichkeit als »gegenwärtigende« Zukunft. Gleichwohl »entspringt« die Gegenwart aus, bzw. ist gehalten von einer gewesenden Zukunft. Daran wird sichtbar: *Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz, das heißt in der ekstatischen Einheit der jeweiligen vollen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturganzen von Existenz, Faktizität und Verfallen, das ist die Einheit der Sorgestruktur.*

Die Zeitigung bedeutet kein »Nacheinander« der Ekstasen. Die Zukunft ist *nicht später* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft.

Die Erschlossenheit des Da und die existenziellen Grundmöglichkeiten des Daseins, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, sind in der Zeitlichkeit fundiert. Die Erschlossenheit betrifft aber immer gleichursprünglich das volle *In-der-Welt-sein,* das In-Sein sowohl wie die Welt. In der Orientierung an der zeitlichen Konstitution der Erschlossenheit muß sich daher auch die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür aufweisen lassen, daß Seiendes sein kann, das als In-der-Welt-sein existiert.

§ 69. Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz der Welt

Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit, das heißt die Einheit des »Außer-sich« in den Entrückungen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Seiendes sein kann, das als sein »Da« existiert. Das Seiende, das den Titel Da-sein trägt, ist *»gelichtet«*[1]. Das Licht, das diese Gelichtetheit des Daseins konstituiert, ist keine ontisch vorhandene Kraft und Quelle einer ausstrahlenden, an diesem Seienden zuweilen vorkommenden Helligkeit. Was dieses Seiende wesenhaft lichtet, das heißt es für es selbst sowohl »offen« als auch »hell« macht, wurde vor aller »zeitlichen« Interpretation als Sorge bestimmt. In ihr gründet die volle Erschlossenheit des Da. Diese Gelichtetheit ermöglicht erst alle Er-

---

[1] Vgl. § 28, S. 133.

leuchtung und Erhellung, jedes Vernehmen, »Sehen« und Haben von etwas. Das Licht dieser Gelichtetheit verstehen wir nur, wenn wir nicht nach einer eingepflanzten, vorhandenen Kraft suchen, sondern die ganze Seinsverfassung des Daseins, die Sorge, nach dem einheitlichen Grunde ihrer existenzialen Möglichkeit befragen. *Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da ursprünglich.* Sie ist das primäre Regulativ der möglichen Einheit aller wesenhaften existenzialen Strukturen des Daseins.

Erst aus der Verwurzelung des Da-seins in der Zeitlichkeit wird die existenziale *Möglichkeit* des Phänomens einsichtig, das wir zu Beginn der Daseinsanalytik als Grundverfassung kenntlich machten: des *In-der-Welt-seins.* Zu Anfang galt es, die unzerreißbare, strukturale Einheit dieses Phänomens zu sichern. Die Frage nach dem *Grunde der möglichen Einheit* dieser *gegliederten* Struktur blieb im Hintergrund. In der Absicht, das Phänomen vor den selbstverständlichsten und daher verhängnisvollsten Zersplitterungstendenzen zu schützen, wurde der nächstalltägliche Modus des In-der-Welt-seins, das *besorgende* Sein beim innerweltlich Zuhandenen, eingehender interpretiert. Nachdem nunmehr die *Sorge* selbst ontologisch umgrenzt und auf ihren existenzialen Grund, die Zeitlichkeit, zurückgeführt ist, kann das *Besorgen* seinerseits *ausdrücklich* aus der Sorge bzw. der Zeitlichkeit begriffen werden.

Die Analyse der Zeitlichkeit des Besorgens hält sich zunächst an den Modus des umsichtigen Zutunhabens mit dem Zuhandenen. Sodann verfolgt sie die existenzial-zeitliche Möglichkeit der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum »nur« hinsehenden Entdecken von innerweltlich Seiendem im Sinne gewisser Möglichkeiten der wissenschaftlichen Forschung. Die Interpretation der Zeitlichkeit des umsichtigen, sowohl wie des theoretisch besorgenden Seins bei *innerweltlich* Zuhandenem und Vorhandenem zeigt zugleich, wie dieselbe Zeitlichkeit im vorhinein schon die Bedingung der Möglichkeit des In-der-Welt-seins ist, in der das Sein bei *innerweltlichem* Seienden überhaupt gründet. Die thematische Analyse der zeitlichen Konstitution des In-der-Welt-seins führt zu den Fragen: in welcher Weise ist so etwas wie Welt überhaupt möglich, in welchem Sinne *ist* Welt, was und wie transzendiert die Welt, wie »hängt« das »unabhängige«, innerweltliche Seiende mit der transzendierenden Welt »zusammen«? Die *ontologische Exposition* dieser Fragen ist nicht schon ihre Beantwortung. Wohl dagegen leistet sie die vorgängig notwendige Klärung *der* Strukturen, mit Rücksicht auf die das Transzendenzproblem gestellt sein will. Die existenzial-zeitliche Interpretation des In-der-

Welt-seins betrachtet ein Dreifaches: a) die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens; b) den zeitlichen Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Erkennen des innerweltlich Vorhandenen; c) das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt.

a) Die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens

Wie gewinnen wir die Blickrichtung für die Analyse der Zeitlichkeit des Besorgens? Das besorgende Sein bei der »Welt« nannten wir den Umgang in und mit der Umwelt[1]. Als exemplarische Phänomene des Seins bei... wählten wir das Gebrauchen, Hantieren, Herstellen von Zuhandenem und deren defiziente und indifferente Modi, das heißt das Sein bei dem, was zum alltäglichen Bedarf gehört[2]. Auch die eigentliche Existenz des Daseins hält sich in solchem Besorgen – selbst dann, wenn es für sie »gleichgültig« bleibt. Das besorgte Zuhandene verursacht nicht das Besorgen, so daß dieses erst auf Grund der Einwirkungen des innerweltlichen Seienden entstünde. Das Sein bei Zuhandenem läßt sich weder aus diesem ontisch erklären, noch kann umgekehrt dieses aus jenem abgeleitet werden. Besorgen als Seinsart des Daseins und Besorgtes als innerweltlich Zu-handenes sind aber auch nicht lediglich *zusammen vorhanden*. Gleichwohl besteht zwischen ihnen ein »Zusammenhang«. Von dem rechtverstandenen Womit des Umgangs fällt auf den besorgenden Umgang selbst ein Licht. Umgekehrt hat das Verfehlen der phänomenalen Struktur des Womit des Umgangs ein Verkennen der existenzialen Verfassung des Umgehens zur Folge. Für die Analyse des nächstbegegnenden Seienden ist es zwar schon ein wesentlicher Gewinn, wenn der spezifische Zeugcharakter dieses Seienden nicht übersprungen wird. Es gilt aber, darüber hinaus zu verstehen, daß der besorgende Umgang sich nie bei einem einzelnen Zeug aufhält. Das Gebrauchen und Hantieren mit einem bestimmten Zeug bleibt als solches orientiert auf einen Zeugzusammenhang. Wenn wir zum Beispiel ein »verlegtes« Zeug suchen, so ist dabei weder lediglich noch primär nur das Gesuchte in einem isolierten »Akt« gemeint, sondern der Umkreis des Zeugganzen ist schon vorentdeckt. Alles »zu Werke Gehen« und Zugreifen stößt nicht aus dem Nichts auf ein isoliert vorgegebenes Zeug, sondern kommt aus der je schon erschlossenen Werkwelt im Zugriff auf ein Zeug zurück.

---

[1] Vgl. § 15, S. 66 ff.
[2] Vgl. § 12, S. 56 f.

Für die Analyse des Umgangs in Absicht auf sein Womit ergibt sich hieraus die Anweisung, das existierende Sein beim besorgten Seienden gerade nicht auf ein isoliert zuhandenes Zeug zu orientieren, sondern auf das Zeugganze. Zu dieser Fassung des Womit des Umgangs zwingt auch die Besinnung auf den auszeichnenden Seinscharakter des zuhandenen Zeugs, die *Bewandtnis*[1]. Diesen Terminus verstehen wir ontologisch. Die Rede: es hat *mit* etwas *bei* etwas sein Bewenden, soll nicht ontisch eine Tatsache feststellen, sondern die Seinsart des Zuhandenen anzeigen. Der Bezugscharakter der Bewandtnis, des »mit... bei...«, deutet an, daß *ein* Zeug ontologisch unmöglich ist. Zwar mag nur ein einziges Zeug zuhanden sein und das andere »fehlen«. Darin aber bekundet sich die Zugehörigkeit des gerade Zuhandenen *zu* einem anderen. Der besorgende Umgang kann überhaupt nur Zuhandenes umsichtig begegnen lassen, wenn er so etwas wie Bewandtnis, die es je mit etwas bei etwas hat, schon versteht Das umsichtig-entdeckende Sein bei... des Besorgens ist ein Bewendenlassen, das heißt verstehendes Entwerfen von Bewandtnis. *Wenn das Bewendenlassen die existenziale Struktur des Besorgens ausmacht, dieses aber als Sein bei... zur wesenhaften Verfassung der Sorge gehört, und wenn diese ihrerseits in der Zeitlichkeit gründet, dann muß die existenziale Bedingung der Möglichkeit des Bewendenlassens in einem Modus der Zeitigung der Zeitlichkeit gesucht werden.*

In der einfachsten Handhabung eines Zeugs liegt das Bewendenlassen. Das Wobei desselben hat den Charakter des Wozu; im Hinblick darauf ist das Zeug verwendbar bzw. in Verwendung. Das Verstehen des Wozu, das heißt des Wobei der Bewandtnis, hat die zeitliche Struktur des Gewärtigens. Des Wozu gewärtig, kann das Besorgen allein zugleich auf so etwas zurückkommen, wobei es die Bewandtnis hat. Das *Gewärtigen* des Wobei in eins mit dem *Behalten* des Womit der Bewandtnis ermöglicht in seiner ekstatischen Einheit das spezifisch hantierende Gegenwärtigen des Zeugs.

Das Gewärtigen des Wozu ist weder ein Betrachten des »Zwecks«, noch ein Erwarten des bevorstehenden Fertigwerdens des herzustellenden Werkes. Es hat überhaupt nicht den Charakter eines thematischen Erfassens. Aber auch das Behalten dessen, womit es die Bewandtnis hat, bedeutet nicht ein thematisches Festhalten. Der hantierende Umgang verhält sich ebensowenig nur zum Wobei wie zum Wo-

---

[1] Vgl. S 18, S. 83 ff.

mit des Bewendenlassens. Dieses konstituiert sich vielmehr in der Einheit des gewärtigenden Behaltens, so zwar, daß das hieraus entspringende Gegenwärtigen das charakteristische Aufgehen des Besorgens in seiner Zeugwelt ermöglicht. Das »eigentliche«, ganz hingegebene Sichbeschäftigen mit... ist weder nur beim Werk, noch beim Werkzeug, noch bei beiden »zusammen«. Das in der Zeitlichkeit gründende Bewendenlassen hat schon die Einheit der Bezüge gestiftet, in denen das Besorgen sich umsichtig »bewegt«.

Für die Zeitlichkeit, die das Bewendenlassen konstituiert, ist ein spezifisches *Vergessen* wesentlich. Um an die Zeugwelt »verloren« »wirklich« zu Werke gehen und hantieren zu können, muß sich das Selbst vergessen. Sofern aber in der Einheit der Zeitigung des Besorgens je ein *Gewärtigen* führt, ist gleichwohl, wie wir noch zeigen werden, das eigene Seinkönnen des besorgenden Daseins in die Sorge gestellt.

Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen konstituiert die Vertrautheit, gemäß der sich das Dasein als Miteinandersein in der öffentlichen Umweit »auskennt«. Das Bewendenlassen verstehen wir existenzial als ein »Sein«-lassen. Auf seinem Grunde kann das Zuhandene *als das Seiende,* das es ist, für die Umsicht begegnen. Die Zeitlichkeit des Besorgens können wir daher noch verdeutlichen, wenn wir auf *die* Modi des umsichtigen Begegnenlassens achten, die früher[1] als Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit charakterisiert wurden. Das zuhandene Zeug begegnet hinsichtlich seines »wahren An-sich« gerade nicht für ein thematisches Wahrnehmen von Dingen, sondern in der Unauffälligkeit des »selbstverständlich« »objektiv« Vorfindlichen. Wenn im Ganzen dieses Seienden aber etwas auffällt, dann liegt hierin die Möglichkeit, daß das Zeugganze als solches sich mit aufdrängt. Wie muß das Bewendenlassen existenzial strukturiert sein, damit es etwas Auffallendes begegnen lassen kann? Die Frage zielt jetzt nicht auf faktische Veranlassungen, die die Aufmerksamkeit auf etwas Vorgegebenes lenken, sondern auf den ontologischen Sinn dieser Lenkbarkeit als solcher.

Unverwendbares, zum Beispiel das bestimmte Versagen eines Werkzeugs, kann nur auffallen in einem und für einen hantierenden Umgang. Selbst das schärfste und anhaltendste »Wahrnehmen« und »Vorstellen« von Dingen vermöchte nie so etwas wie eine Beschädigung

[1] Vgl. § 16, S. 72 ff.

des Werkzeugs zu entdecken. Das Handhaben muß gestört werden können, damit Unhandliches begegnet. Was bedeutet das aber *ontologisch?* Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen wird durch das, was sich nachher als Beschädigung herausstellt, aufgehalten hinsichtlich seines Aufgehens in den Bewandtnisbezügen. Das Gegenwärtigen, das gleichursprünglich des Wozu gewärtig ist, wird beim gebrauchten Zeug festgehalten, so zwar, daß jetzt erst das Wozu und das Um-zu ausdrücklich begegnen. Das Gegenwärtigen selbst jedoch kann wiederum nur ein Ungeeignetes zu... antreffen, sofern es sich schon in einem gewärtigenden Behalten dessen bewegt, womit es bei etwas seine Bewandtnis hat. Das Gegenwärtigen wird »aufgehalten«, sagt: es verlegt sich, in der Einheit mit dem behaltenden Gewärtigen, noch mehr in sich selbst und konstituiert so das »Nachsehen«, Prüfen und Beseitigen der Störung. Wäre der besorgende Umgang lediglich eine Abfolge von »in der Zeit« verlaufenden »Erlebnissen«, und wären diese auch noch so innig »assoziiert«, ein Begegnenlassen des auffälligen, unverwendbaren Zeugs bliebe ontologisch unmöglich. Das Bewendenlassen muß als solches, was immer es auch an Zeugzusammenhängen umgänglich zugänglich macht, in der ekstatischen Einheit des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigens gründen.

Und wie ist das »Feststellen« von Fehlendem, das heißt Unzuhandenem, nicht nur unhandlich Zuhandenem, möglich? Unzuhandenes wird umsichtig entdeckt im *Vermissen.* Dieses und das in ihm fundierte »Konstatieren« des Nichtvorhandenseins von etwas hat seine eigenen existenzialen Voraussetzungen. Das Vermissen ist keineswegs ein Nichtgegenwärtigen, sondern ein defizienter Modus der Gegenwart im Sinne des Ungegenwärtigens eines Erwarteten bzw immer schon Verfügbaren. Wäre das umsichtige Bewendenlassen nicht »von Hause aus« des Besorgten *gewärtig* und zeitigte sich das Gewärtigen nicht in der *Einheit mit* einem Gegenwärtigen, dann könnte das Dasein nie »finden«, daß etwas fehlt.

Umgekehrt gründet die Möglichkeit des *Überraschtwerdens* durch etwas darin, daß das *gewärtigende* Gegenwärtigen eines Zuhandenen *ungewärtig* ist eines anderen, das in einem möglichen Bewandtniszusammenhang mit jenem steht. Das Ungewärtigen des verlorenen Gegenwärtigens erschließt allererst den »horizontalen« Spielraum, innerhalb dessen Überraschendes das Dasein überfallen kann.

Was der besorgende Umgang als Herstellen, Beschaffen, aber auch als Abwenden, Fernhalten, Sichschützen vor... nicht bewältigt, das enthüllt sich in seiner Unüberwindlichkeit. Das Besorgen findet sich

damit ab. Das Sichabfinden mit... ist aber ein eigener Modus des umsichtigen Begegnenlassens. Auf dem Grunde dieses Entdeckens kann das Besorgen das Ungelegene, Störende, Hindernde, Gefährdende, überhaupt irgendwie Widerständige vorfinden. Die zeitliche Struktur des Sichabfindens liegt in einem gewärtigend-gegenwärtigenden *Unbehalten*. Das gewärtigende Gegenwärtigen rechnet zum Beispiel nicht »auf« das Ungeeignete, aber gleichwohl Verfügbare. Das Nichtrechnen mit... ist ein Modus des Rechnungtragens dem gegenüber, woran man sich *nicht* halten kann. Es wird nicht vergessen, sondern behalten, so daß es gerade *in seiner Ungeeignetheit* zuhanden bleibt. Dergleichen Zuhandenes gehört zum alltäglichen Bestand der faktisch erschlossenen Umwelt.

Nur sofern Widerständiges auf dem Grunde der ekstatischen Zeitlichkeit des Besorgens entdeckt ist, kann sich das faktische Dasein in seiner Uberlassenheit an eine »Welt«, deren es nie Herr wird, verstehen. Auch wenn das Besorgen auf das Dringliche des alltäglich Benötigten eingeschränkt bleibt, so ist es doch nie ein pures Gegenwärtigen, sondern entspringt einem gewärtigenden Behalten, auf dessen Grunde bzw. als welcher »Grund« das Dasein in einer Welt existiert. Deshalb kennt sich das faktisch existierende Dasein auch in einer fremden »Welt« immer schon in gewisser Weise aus.

Das durch die Zeitlichkeit fundierte Bewendenlassen des Besorgens ist ein noch ganz und gar vorontologisches, unthematisches Verstehen von Bewandtnis und Zuhandenheit. Inwiefern die Zeitlichkeit am Ende auch das Verständnis dieser Seinsbestimmungen als solcher fundiert, wird im Folgenden gezeigt werden. Zuvor gilt es, die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins noch konkreter nachzuweisen. In dieser Absicht verfolgen wir die »Entstehung« der theoretischen Verhaltung zur »Welt« aus dem umsichtigen Besorgen des Zuhandenen. Das umsichtige sowohl wie das theoretische Entdecken des innerweltlichen Seienden sind fundiert auf das In-der-Welt-sein. Die existen zial-zeitliche Interpretation jener bereitet die zeitliche Charakteristik dieser Grundverfassung des Daseins vor.

b) Der zeitliche Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen

Wenn wir im Zuge der *existenzial-ontologischen* Analysen nach der »Entstehung« des *theoretischen* Entdeckens aus dem *umsichtigen* Besorgen fragen, dann liegt darin schon, daß nicht die *ontische* Ge-

schichte und Entwicklung der Wissenschaft, ihre faktischen Veranlassungen und nächsten Abzweckungen zum Problem gemacht werden. Nach der *ontologischen Genesis* der theoretischen Verhaltung suchend, fragen wir: welches sind die in der Seinsverfassung des Daseins liegenden, existenzial notwendigen Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß das Dasein in der Weise wissenschaftlicher Forschung existieren kann? Diese Fragestellung zielt auf einen *existenzialen Begriff der Wissenschaft*. Davon unterscheidet sich der »logische« Begriff, der die Wissenschaft mit Rücksicht auf ihr Resultat versteht und sie als einen »Begründungszusammenhang wahrer, das ist gültiger Sätze« bestimmt. Der existenziale Begriff versteht die Wissenschaft als Weise der Existenz und damit als Modus des In-der-Welt-seins, der Seiendes bzw. Sein entdeckt, bzw. erschließt. Die vollzureichende existenziale Interpretation der Wissenschaft läßt sich jedoch erst dann durchführen, wenn der *Sinn von Sein und der »Zusammenhang« zwischen Sein und Wahrheit*[1] aus der Zeitlichkeit der Existenz *aufgeklärt* sind. Die folgenden Überlegungen bereiten das Verständnis *dieser zentralen Problematik* vor, innerhalb deren auch erst die Idee der Phänomenologie im Unterschied zum einleitend angezeigten Vorbegriff[2] entwickelt wird.

Der bisher gewonnenen Stufe der Betrachtung entsprechend, ist der Interpretation des theoretischen Verhaltens eine weitere Beschränkung auferlegt. Wir untersuchen nur den Umschlag des umsichtigen Besorgens von Zuhandenem zur Erforschung des innerweltlich vor-findlichen Vorhandenen mit der leitenden Absicht, zur zeitlichen Konstitution des In-der-Welt-seins überhaupt vorzudringen.

Es liegt nahe, den Umschlag vom »praktisch« umsichtigen Hantieren, Gebrauchen und dergleichen zum »theoretischen« Erforschen in folgender Weise zu charakterisieren: das pure Hinsehen auf das Seiende entsteht dadurch, daß sich das Besorgen jeglicher Hantierung *enthält*. Das Entscheidende der »Entstehung« des theoretischen Verhaltens läge dann im *Verschwinden* der Praxis. Gerade wenn man als primäre und vorherrschende Seinsart des faktischen Daseins das »praktische« Besorgen ansetzt, wird die »Theorie« ihre ontologische Möglichkeit dem *Fehlen* der Praxis, das heißt einer *Privation* verdanken. Allein das Aussetzen einer spezifischen Hantierung im besorgenden Umgang läßt die sie leitende Umsicht nicht einfach als einen Rest zurück. Das Besorgen verlegt sich dann vielmehr eigens in ein

[1] Vgl. § 44, S. 212 ff.
[2] Vgl § 7, S. 27 ff.

Nur-sich-umsehen. Damit ist aber noch keineswegs die »theoretische« Haltung der Wissenschaft erreicht. Im Gegenteil, das mit der Hantierung aussetzende Verweilen kann den Charakter einer verschärften Umsicht annehmen als »Nachsehen«, Überprüfen des Erreichten, als Überschau über den gerade »still liegenden Betrieb«. Sich enthalten vom Zeuggebrauch ist so wenig schon »Theorie«, daß die verweilende, »betrachtende« Umsicht ganz dem besorgten, zuhandenen Zeug verhaftet bleibt. Der »praktische« Umgang hat seine *eigenen* Weisen des Verweilens. Und wie der Praxis ihre spezifische Sicht (»Theorie«) eignet, so ist die theoretische Forschung nicht ohne ihre eigene Praxis. Die Ablesung der Maßzahlen als Resultat eines Experiments bedarf oft eines verwickelten »technischen« Aufbaus der Versuchsanordnung. Das Beobachten im Mikroskop ist angewiesen auf die Herstellung von »Präparaten«. Die archäologische Ausgrabung, die der Interpretation des »Fundes« vorausgeht, erheischt die gröbsten Hantierungen. Aber auch die »abstrakteste« Ausarbeitung von Problemen und Fixierung des Gewonnenen hantiert zum Beispiel mit Schreibzeug. So »uninteressant« und »selbstverständlich« solche Bestandstücke der wissenschaftlichen Forschung sein mögen, sie sind ontologisch keineswegs gleichgültig. Der ausdrückliche Hinweis darauf, daß wissenschaftliches Verhalten als Weise des In-der-Welt-seins nicht nur »rein geistige Tätigkeit« ist, mag sich umständlich und überflüssig ausnehmen. Wenn nur nicht an dieser Trivialität deutlich würde, daß es keineswegs am Tag liegt, wo denn nun eigentlich die ontologische Grenze zwischen dem »theoretischen« Verhalten und dem »atheoretischen« verläuft!

Man wird geltend machen, daß alle Hantierung in der Wissenschaft nur im Dienst der reinen Betrachtung, des untersuchenden Entdeckens und Erschließens der »Sachen selbst« steht. Das »Sehen«, im weitesten Sinne genommen, regelt alle »Veranstaltungen« und behält den Vorrang. »Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, *und worauf alles Denken als Mittel abzweckt,* (v. Vf. gesp.), die *Anschauung«*.[1] Die Idee des intuitus leitet seit den Anfängen der griechischen Ontologie bis heute alle Interpretation der Erkenntnis, mag er faktisch erreichbar sein oder nicht. Gemäß dem Vorrang des »Sehens« wird der Aufweis der existenzialen Genesis der Wissenschaft bei der Charakteristik der *Umsicht* einsetzen müssen, die das »praktische« Besorgen führt.

---

[1] Kant, Kr. d. r. V. 2.A. [B] S. 33.

Die Umsicht bewegt sich in den Bewandtnisbezügen des zuhandenen Zeugzusammenhangs. Sie untersteht selbst wieder der Leitung durch eine mehr oder minder ausdrückliche Übersicht über das Zeugganze der jeweiligen Zeugwelt und der ihr zugehörigen öffentlichen Umwelt. Die Übersicht ist nicht lediglich ein nachträgliches Zusammenraffen von Vorhandenem. Das Wesentliche der Übersicht ist das primäre Verstehen der Bewandtnisganzheit, innerhalb derer das faktische Besorgen jeweils ansetzt. Die das Besorgen erhellende Übersicht empfängt ihr »Licht« aus dem Seinkönnen des Daseins, *worumwillen* das Besorgen als Sorge existiert. Die »übersichtliche« Umsicht des Be-sorgens *bringt* dem Dasein im jeweiligen Gebrauchen und Hantieren das Zuhandene *näher* in der Weise der Auslegung des Gesichteten. Die spezifische, umsichtig-auslegende Näherung des Besorgten nennen wir die *Überlegung*. Das ihr eigentümliche Schema ist das »wenn-so«: wenn dies oder jenes zum Beispiel hergestellt, in Gebrauch genommen, verhütet werden soll, so bedarf es dieser oder jener Mittel, Wege, Umstände, Gelegenheiten. Die umsichtige Überlegung erhellt die jeweilige faktische Lage des Daseins in seiner besorgten Umwelt. Sie »konstatiert« demnach nie lediglich das Vorhandensein eines Seienden bzw. seine Eigenschaften. Die Überlegung kann sich auch vollziehen, ohne daß das in ihr umsichtig Genäherte selbst handgreiflich zuhanden und in der nächsten Sichtweite anwesend ist. Das Näherbringen der Umwelt in der umsichtigen Überlegung hat den existenzialen Sinn einer *Gegenwärtigung*. Denn die *Ver*gegenwärtigung ist nur ein Modus dieser. In ihr wird die Überlegung direkt des unzuhandenen Benötigten ansichtig. Die vergegenwärtigende Umsicht bezieht sich nicht etwa auf »bloße Vorstellungen«.

Die umsichtige Gegenwärtigung aber ist ein mehrfach fundiertes Phänomen. Zunächst gehört sie je einer vollen ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit zu. Sie gründet in einem *Behalten* des Zeugzusammenhangs, den besorgend das Dasein einer Möglichkeit *gewärtig* ist. Das im gewärtigenden Behalten schon Aufgeschlossene bringt die überlegende Gegenwärtigung bzw. Vergegenwärtigung näher. Damit aber die Überlegung sich im Schema des »wenn-so« soll bewegen können, muß das Besorgen schon einen Bewandtniszusammenhang »übersichtlich« verstehen. Was mit dem »Wenn« angesprochen wird, muß schon *als das und das* verstanden sein. Hierzu ist nicht gefordert, daß sich das Zeugverständnis in einer Prädikation ausdrückt. Das Schema »etwas als etwas« ist schon in der Struktur des vorprädikativen Verstehens vorgezeichnet. Die Als-Struktur gründet ontologisch in der Zeitlichkeit des Verstehens. Nur sofern das Dasein, einer Möglichkeit ge-

wärtig, das heißt hier eines Wozu, auf ein Dazu zurückgekommen ist, das heißt ein Zuhandenes behält, kann *umgekehrt* das zu diesem gewärtigenden Behalten gehörige Gegenwärtigen, bei diesem Behaltenen ansetzend, es in seiner Verwiesenheit auf das Wozu *ausdrücklich näher bringen.* Die nähernde Überlegung muß sich im Schema der Gegenwärtigung der Seinsart des zu Nähernden anmessen. Der Bewandtnischarakter des Zuhandenen wird durch die Überlegung nur so genähert, nicht erst entdeckt, daß sie das, *wobei* es *mit* etwas ein Bewenden hat, *als* dieses umsichtig sehen läßt.

Die Verwurzelung der Gegenwart in der Zukunft und Gewesenheit ist die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das im Verstehen des umsichtigen Verständnisses Entworfene in einem Gegenwärtigen nähergebracht werden kann, so zwar, daß sich dabei die Gegenwart dem im Horizont des gewärtigenden Behaltens Begegnenden anmessen, das heißt im Schema der Als-Struktur auslegen muß. Damit ist die Antwort auf die früher gestellte Frage gegeben, ob die Als-Struktur mit dem Phänomen des Entwurfs in einem existenzial-ontologischen Zusammenhang stehe[1]. *Das »Als« gründet wie Verstehen und Auslegen überhaupt in der ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit.* Bei der Fundamentalanalyse des Seins und zwar im Zusammenhang der Interpretation des »ist«, das als copula dem Ansprechen von etwas *als* etwas »Ausdruck« gibt, müssen wir das Als-Phänomen erneut zum Thema machen und den Begriff des »Schemas« existenzial umgrenzen.

Was soll jedoch die zeitliche Charakteristik der umsichtigen Überlegung und ihrer Schemata zur Beantwortung der schwebenden Frage nach der Genesis des theoretischen Verhaltens beitragen? Nur soviel, daß sie die daseinsmäßige Situation des Umschlags vom umsichtigen Besorgen zum theoretischen Entdecken verdeutlicht. Die Analyse des Umschlags selbst mag am Leitfaden einer elementaren Aussage der umsichtigen Überlegung und ihrer möglichen Modifikationen versucht werden.

Im umsichtigen Werkzeuggebrauch können wir sagen: der Hammer ist zu schwer bzw. zu leicht. Auch der Satz: der Hammer ist schwer, kann einer besorgenden Überlegung Ausdruck geben und bedeuten: er ist nicht leicht, das heißt, er fordert zur Handhabung Kraft, bzw. er wird die Hantierung erschweren. Der Satz *kann* aber auch besagen: das vorliegende Seiende, das wir umsichtig schon als

[1] Vgl. § 32, S. 151.

Hammer kennen, hat ein Gewicht, das heißt die »Eigenschaft« der Schwere: es übt einen Druck auf seine Unterlage aus: bei ihrer Entfernung fällt es. Die so verstandene Rede ist nicht mehr im Horizont des gewärtigenden Behaltens eines Zeugganzen und seiner Bewandtnisbezüge gesprochen. Das Gesagte ist geschöpft im Blick auf das, was einem »massigen« Seienden als solchem eignet. Das nunmehr Gesichtete eignet nicht dem Hammer als Werkzeug, sondern als Körperding, das dem Gesetz der Schwere unterliegt. Die umsichtige Rede von »zu schwer« bzw. »zu leicht« hat jetzt keinen »Sinn« mehr, das heißt, das jetzt begegnende Seiende gibt an ihm selbst nichts her, mit Bezug worauf es zu schwer bzw. zu leicht »befunden« werden könnte.

Woran liegt es, daß sich in der modifizierten Rede ihr Worüber, der schwere Hammer, anders zeigt? Nicht daran, daß wir vom Hantieren Abstand nehmen, aber auch nicht daran, daß wir vom Zeugcharakter dieses Seienden nur *absehen,* sondern daran, daß wir das begegnende Zuhandene »neu« ansehen, als Vorhandenes. *Das Seinsverständnis,* das den besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden leitet, *hat umgeschlagen.* Aber konstituiert sich dadurch, daß wir, statt Zuhandenes umsichtig zu überlegen, es als Vorhandenes »auffassen«, schon ein wissenschaftliches Verhalten? Überdies kann doch auch Zuhandenes zum Thema wissenschaftlicher Untersuchung und Bestimmung gemacht werden, zum Beispiel bei der Erforschung einer Umwelt, des Milieus im Zusammenhang einer historischen Biographie. Der alltäglich zuhandene Zeugzusammenhang, seine geschichtliche Entstehung, Verwertung, seine faktische Rolle im Dasein ist Gegenstand der Wissenschaft von der Wirtschaft. Das Zuhandene braucht seinen Zeugcharakter nicht zu verlieren, um »Objekt« einer Wissenschaft werden zu können. Die Modifikation des Seinsverständnisses scheint nicht notwendig konstitutiv zu sein für die Genesis des theoretischen Verhaltens »zu den Dingen«. Gewiß – wenn Modifikation besagen soll: Wechsel der im Verstehen verstandenen Seinsart des vorliegenden Seienden.

Für die erste Kennzeichnung der Genesis des theoretischen Verhaltens aus der Umsicht haben wir eine Weise der theoretischen Erfassung von innerweltlichem Seienden, der physischen Natur, zugrundegelegt, bei der die Modifikation des Seinsverständnisses einem Umschlag gleichkommt. In der »physikalischen« Aussage »der Hammer ist schwer« wird nicht nur der Werkzeugcharakter des begegnenden Seienden *übersehen,* sondern in eins damit das, was zu jedem zuhandenen Zeug gehört: sein Platz. Er wird gleichgültig. Nicht daß das

Vorhandene überhaupt seinen »Ort« verlöre. Der Platz wird zu einer Raum-Zeit-Stelle, zu einem »Weltpunkt«, der sich vor keinem andern auszeichnet. Darin liegt: die umweltlich umschränkte Platzmannigfaltigkeit des zuhandenen Zeugs wird nicht allein zu einer puren Stellenmannigfaltigkeit modifiziert, sondern das Seiende der Umwelt wird überhaupt *entschränkt.* Das All des Vorhandenen wird Thema.

Zur Modifikation des Seinsverständnisses gehört im vorliegenden Fall eine Entschränkung der Umwelt. Am Leitfaden des nunmehr führenden Verstehens von Sein im Sinne der Vorhandenheit wird die Entschränkung aber zugleich zu einer Umgrenzung der »Region« des Vorhandenen. Je angemessener im führenden Seinsverständnis das Sein des zu erforschenden Seienden verstanden und damit das Ganze des Seienden als mögliches Sachgebiet einer Wissenschaft in seinen Grundbestimmungen artikuliert ist, um so sicherer wird die jeweilige Perspektive des methodischen Fragens.

Das klassische Beispiel für die geschichtliche Entwicklung einer Wissenschaft, zugleich aber auch für die ontologische Genesis, ist die Entstehung der mathematischen Physik. Das Entscheidende für ihre Ausbildung liegt weder in der höheren Schätzung der Beobachtung der »Tatsachen«, noch in der »Anwendung« von Mathematik in der Bestimmung der Naturvorgänge – sondern im *mathematischen Entwurf der Natur selbst.* Dieser Entwurf entdeckt vorgängig ein ständig Vorhandenes (Materie) und öffnet den Horizont für den leitenden Hinblick auf seine quantitativ bestimmbaren konstitutiven Momente (Bewegung, Kraft, Ort und Zeit). Erst »im Licht« einer dergestalt entworfenen Natur kann so etwas wie eine »Tatsache« gefunden und für einen aus dem Entwurf regulativ umgrenzten Versuch angesetzt werden. Die »Begründung« der »Tatsachenwissenschaft« wurde nur dadurch möglich, daß die Forscher verstanden: es gibt grundsätzlich keine »bloßen Tatsachen«. Am mathematischen Entwurf der Natur ist wiederum nicht primär das Mathematische als solches entscheidend, sondern daß er ein *Apriori erschließt.* Und so besteht denn auch das Vorbildliche der mathematischen Naturwissenschaft nicht in ihrer spezifischen Exaktheit und Verbindlichkeit für »Jedermann«, sondern darin, daß in ihr das thematische Seiende so entdeckt ist, wie Seiendes einzig entdeckt werden kann: im vorgängigen Entwurf seiner Seinsverfassung. Mit der grundbegrifflichen Ausarbeitung des führenden Seinsverständnisses determinieren sich die Leitfäden der Methoden, die Struktur der Begrifflichkeit, die zugehörige Möglichkeit von Wahrheit und Gewißheit, die Begründungs-

und Beweisart, der Modus der Verbindlichkeit und die Art der Mitteilung. Das Ganze dieser Momente konstituiert den vollen existenzialen Begriff der Wissenschaft.

Der wissenschaftliche Entwurf des je schon irgendwie begegnenden Seienden läßt dessen Seinsart ausdrücklich verstehen, so zwar, daß damit die möglichen Wege zum reinen Entdecken des innerweltlichen Seienden offenbar werden. Das Ganze dieses Entwerfens, zu dem die Artikulation des Seinsverständnisses, die von ihm geleitete Umgrenzung des Sachgebietes und die Vorzeichnung der dem Seienden angemessenen Begrifflichkeit gehören, nennen wir die *Thematisierung*. Sie zielt auf eine Freigabe des innerweltlich begegnenden Seienden dergestalt, daß es sich einem puren Entdecken »entgegenwerfen«, das heißt Objekt werden kann. Die Thematisierung objektiviert. Sie »setzt« nicht erst das Seiende, sondern gibt es so frei, daß es »objektiv« befragbar und bestimmbar wird. Das objektivierende Sein bei innerweltlich Vorhandenem hat den Charakter einer *ausgezeichneten Gegenwärtigung*[1]. Sie unterscheidet sich von der Gegenwart der Umsicht vor allem dadurch, daß das Entdecken der betreffenden Wissenschaft einzig der Entdecktheit des Vorhandenen gewärtig ist. Diese Gewärtigung der Entdecktheit gründet existenziell in einer Entschlossenheit des Daseins, durch die es sich auf das Seinkönnen in der »Wahrheit« entwirft. Dieser Entwurf ist möglich, weil das In-der-Wahrheit-sein eine Existenzbestimmung des Daseins ausmacht. Der Ursprung der Wissenschaft aus der eigentlichen Existenz ist hier nicht weiter zu verfolgen. Es gilt jetzt lediglich zu verstehen, daß und wie die Thematisierung des innerweltlichen Seienden die Grundverfassung des Daseins, das In-der-Welt-sein, zur Voraussetzung hat.

Damit die Thematisierung des Vorhandenen, der wissenschaftliche Entwurf der Natur, möglich wird, *muß das Dasein* das thematisierte Seiende *transzendieren*. Die Transzendenz besteht nicht in der Objektivierung, sondern diese setzt jene voraus. Wenn aber die Thema-

[1] Die These, daß alle Erkenntnis auf »Anschauung« abzweckt, hat den zeitlichen Sinn: alles Erkennen ist Gegenwärtigen. Ob jede Wissenschaft und ob gar philosophische Erkenntnis auf ein Gegenwärtigen zielt, bleibe hier noch unentschieden. – *Husserl* gebraucht zur Charakteristik der sinnlichen Wahrnehmung den Ausdruck »Gegenwärtigen«. Vgl. Log. Untersuchungen, 1. Aufl. (1901) Bd. II, S. 588 u. 620. Die *intentionale* Analyse der Wahrnehmung und Anschauung überhaupt mußte diese »zeitliche« Kennzeichnung des Phänomens nahelegen. Daß und wie die Intentionalität des »Bewußtseins« in der ekstatischen Zeitlichkeit des Daseins *gründet,* wird der folgende Abschnitt zeigen.

tisierung des innerweltlich Vorhandenen ein Umschlag des umsichtig entdeckenden Besorgens ist, dann muß schon dem »praktischen« Sein beim Zuhandenen eine Transzendenz des Daseins zugrundeliegen.

Wenn ferner die Thematisierung das Seinsverständnis modifiziert und artikuliert, dann muß das thematisierende Seiende, das Dasein, sofern es existiert, so etwas wie Sein schon verstehen. Das Verstehen von Sein kann neutral bleiben. Zuhandenheit und Vorhandenheit sind dann noch nicht unterschieden und noch weniger ontologisch begriffen. Damit aber das Dasein mit einem Zeugzusammenhang soll umgehen können, muß es so etwas wie Bewandtnis, wenngleich unthematisch, verstehen: *es muß ihm eine Welt erschlossen sein.* Sie ist mit der faktischen Existenz des Daseins erschlossen, wenn anders dieses Seiende wesenhaft als In-der-Welt-sein existiert. Und gründet vollends das Sein des Daseins in der Zeitlichkeit, dann muß diese das In-der-Welt-sein und somit die Transzendenz des Daseins ermöglichen, die ihrerseits das besorgende, ob theoretische oder praktische Sein bei innerweltlichem Seienden trägt.

c) Das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt

Das im umsichtigen Besorgen beschlossene Verstehen einer Bewandtnisganzheit gründet in einem vorgängigen Verstehen der Bezüge des Um-zu, Wozu, Dazu, Um-willen. Der Zusammenhang dieser Bezüge wurde früher[1] als Bedeutsamkeit herausgestellt. Ihre Einheit macht das aus, was wir Welt nennen. Die Frage erhebt sich: wie ist so etwas wie Welt in seiner Einheit mit dem Dasein ontologisch möglich? In welcher Weise muß Welt *sein,* damit das Dasein als In-der-Welt-sein existieren kann?

Das Dasein existiert umwillen eines Seinkönnens seiner selbst. Existierend ist es geworfen und als geworfenes an Seiendes überantwortet, dessen es bedarf, *um* sein zu können, wie es ist, nämlich *umwillen* seiner selbst. Sofern Dasein faktisch existiert, versteht es sich in diesem Zusammenhang des Um-willen seiner selbst mit einem jeweiligen Um-zu. *Worinnen* das existierende Dasein *sich* versteht, das *ist* mit seiner faktischen Existenz »da«. Das Worinnen des primären Selbstverständnisses hat die Seinsart des Daseins. Dieses *ist* existierend seine Welt.

Das Sein des Daseins bestimmten wir als Sorge, Deren ontologischer Sinn ist die Zeitlichkeit. Daß und wie diese die Erschlossenheit des

[1] Vgl. § 18, S. 87 ff.

Da konstituiert, wurde gezeigt. In der Erschlossenheit des Da ist Welt miterschlossen. Die Einheit der Bedeutsamkeit, das heißt die ontologische Verfassung der Welt, muß dann gleichfalls in der Zeitlichkeit gründen. *Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, daß die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat.* Die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu... Vielmehr gehört zur Ekstase ein »Wohin« der Entrückung. Dieses Wohin der Ekstase nennen wir das horizontale Schema. Der ekstatische Horizont ist in jeder der drei Ekstasen verschieden. Das Schema, in dem das Dasein *zukünftig,* ob eigentlich oder uneigentlich, auf sich zukommt, ist das *Umwillen seiner.* Das Schema, in dem das Dasein ihm selbst als geworfenes in der Befindlichkeit erschlossen ist, fassen wir als das *Wovor* der Geworfenheit bzw. als Woran der Überlassenheit. Es kennzeichnet die horizontale Struktur der *Gewesenheit.* Umwillen seiner existierend in der Überlassenheit an es selbst als geworfenes, ist das Dasein als Sein bei... zugleich gegenwärtigend. Das horizontale Schema der *Gegenwart* wird bestimmt durch das *Um-zu.*

Die Einheit der horizontalen Schemata von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart gründet in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit. Der Horizont der ganzen Zeitlichkeit bestimmt das, *woraufhin* das faktisch existierende Seiende wesenhaft *erschlossen* ist. Mit dem faktischen Da-sein ist je im Horizont der Zukunft je ein Seinkönnen entworfen, im Horizont der Gewesenheit das »Schon sein« erschlossen und im Horizont der Gegenwart Besorgtes entdeckt. Die horizontale Einheit der Schemata der Ekstasen ermöglicht den ursprünglichen Zusammenhang der Um-zu-Bezüge mit dem Um-willen. Darin liegt: auf dem Grunde der horizontalen Verfassung der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gehört zum Seienden, das je sein Da ist, so etwas wie erschlossene Welt.

Wie die Gegenwart in der Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit aus Zukunft und Gewesenheit entspringt, so zeitigt sich gleichursprünglich mit den Horizonten der Zukunft und Gewesenheit der einer Gegenwart. Sofern Dasein sich zeitigt, *ist* auch eine Welt. Hinsichtlich seines Seins als Zeitlichkeit sich zeitigend, *ist* das Dasein auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung jener wesenhaft »in einer Welt«. Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie »ist« mit dem Außer-sich der Ekstasen »da«. Wenn kein *Dasein* existiert, ist auch keine Welt »da«.

Das faktische besorgende Sein bei Zuhandenem, die Thematisierung des Vorhandenen und das objektivierende Entdecken dieses Seienden *setzen schon Welt voraus,* das heißt, sind nur als Weisen des In-der-Welt-

seins möglich. In der horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit gründend, ist die Welt transzendent. Sie muß schon ekstatisch erschlossen sein, damit aus ihr her innerweltliches Seiendes begegnen kann. Ekstatisch hält sich die Zeitlichkeit schon in den Horizonten ihrer Ekstasen und kommt, sich zeitigend, auf das in das Da begegnende Seiende zurück. Mit der faktischen Existenz des Daseins begegnet auch schon innerweltliches Seiendes. Daß dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Daseins. Nur *was* es jeweils, in *welcher* Richtung, *wie weit* und *wie* es entdeckt und erschließt, ist Sache seiner Freiheit, wenngleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit.

Die Bedeutsamkeitsbezüge, welche die Struktur der Welt bestimmen, sind daher kein Netzwerk von Formen, das von einem weltlosen Subjekt einem Material übergestülpt wird. Das faktische Dasein kommt vielmehr, ekstatisch sich und seine Welt in der Einheit des Da verstehend, aus diesen Horizonten zurück auf das in ihnen begegnende Seiende. Das verstehende Zurückkommen auf... ist der existenziale Sinn des gegenwärtigenden Begegnenlassens von Seiendem, das deshalb innerweltliches genannt wird. Die Welt ist gleichsam schon »weiter draußen«, als es je ein Objekt sein kann. Das »Transzendenzproblem« kann nicht auf die Frage gebracht werden: wie kommt ein Subjekt hinaus zu einem Objekt, wobei die Gesamtheit der Objekte mit der Idee der Welt identifiziert wird. Zu fragen ist: was ermöglicht es ontologisch, daß Seiendes innerweltlich begegnen und als begegnendes objektiviert werden kann? Der Rückgang auf die ekstatisch-horizontal fundierte Transzendenz der Welt gibt die Antwort.

Wenn das »Subjekt« ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, dessen Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muß gesagt werden: Welt ist »subjektiv«. Diese »subjektive« Welt aber ist dann als zeitlich-transzendente »objektiver« als jedes mögliche »Objekt«.

Durch die Rückführung des In-der-Welt-seins auf die ekstatischhorizontale Einheit der Zeitlichkeit ist die existenzial-ontologische Möglichkeit dieser Grundverfassung des Daseins verständlich gemacht. Zugleich wird deutlich, daß die konkrete Ausarbeitung der Weltstruktur überhaupt und ihrer möglichen Abwandlungen nur in Angriff genommen werden kann, wenn die Ontologie des möglichen innerweltlichen Seienden hinreichend sicher an einer geklärten Idee des Seins überhaupt orientiert ist. Die mögliche Interpretation dieser Idee verlangt zuvor die Herausstellung der Zeitlichkeit des Daseins, der die jetzige Charakteristik des In-der-Welt-seins dient.

§ 70. Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit

Wenngleich der Ausdruck »Zeitlichkeit« nicht das bedeutet, was die Rede von »Raum und Zeit« als Zeit versteht, so scheint doch auch die Räumlichkeit eine entsprechende Grundbestimmtheit des Daseins auszumachen wie die Zeitlichkeit. Die existenzial-zeitliche Analyse scheint daher mit der Räumlichkeit des Daseins an eine Grenze zu kommen, so daß dieses Seiende, das wir Dasein nennen, in der Nebenordnung als »zeitlich« »und auch« als räumlich angesprochen werden muß. Ist der existenzial-zeitlichen Analyse des Daseins Halt geboten durch das Phänomen, das wir als daseinsmäßige Räumlichkeit kennen lernten und als zum-In-der-Welt-sein gehörig aufzeigten[1]?

Daß im Zuge der existenzialen Interpretation die Rede von der »räumlich-zeitlichen« Bestimmtheit des Daseins nicht besagen kann, dieses Seiende sei »im Raum und auch in der Zeit« vorhanden, bedarf keiner Erörterung mehr. Zeitlichkeit ist der Seinssinn der Sorge. Die Verfassung des Daseins und seine Weisen zu sein sind ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Zeitlichkeit, abgesehen davon, ob dieses Seiende »in der Zeit« vorkommt oder nicht. Dann muß aber auch die spezifische Räumlichkeit des Daseins in der Zeitlichkeit gründen. Andererseits kann der Nachweis, daß diese Räumlichkeit existenzial nur durch die Zeitlichkeit möglich ist, nicht darauf abzielen, den Raum aus der Zeit zu deduzieren, bzw. in pure Zeit aufzulösen. Wenn die Räumlichkeit des Daseins von der Zeitlichkeit im Sinne der existenzialen Fundierung »umgriffen« wird, dann ist dieser im folgenden zu klärende Zusammenhang auch verschieden von dem Vorrang der Zeit gegenüber dem Raum im Sinne *Kants*. Daß die empirischen Vorstellungen des »im Raum« Vorhandenen als psychische Vorkommnisse »in der Zeit« verlaufen, und so das »Physische« mittelbar auch »in der Zeit« vorkommt, ist keine existenzial-ontologische Interpretation des Raumes als einer Anschauungsform, sondern die ontische Feststellung des Ablaufs von psychisch Vorhandenem »in der Zeit«.

Es soll existenzial-analytisch nach den zeitlichen Bedingungen der Möglichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit gefragt werden, die ihrerseits das Entdecken des innerweltlichen Raumes fundiert. Zuvor müssen wir daran erinnern, in welcher Weise das Dasein räumlich ist. Räumlich wird das Dasein nur *sein* können als Sorge im Sinne des faktisch verfallenden Existierens. Negativ besagt das: Dasein ist nie,

[1] Vgl. §§ 22-24, S. 101 ff.

auch zunächst nie, im Raum vorhanden. Es füllt nicht wie ein reales Ding oder Zeug ein Raumstück aus, so daß seine Grenze gegen den es umgebenden Raum selbst nur eine räumliche Bestimmung des Raumes ist. Das Dasein nimmt – im wörtlichen Verstande – Raum ein. Es ist keineswegs nur in dem Raumstück vorhanden, den der Leibkörper ausfüllt. Existierend hat es sich je schon einen Spielraum eingeräumt. Es bestimmt je seinen eigenen Ort so, daß es aus dem eingeräumten Raum auf den »Platz« zurückkommt, den es belegt hat. Um sagen zu können, das Dasein sei im Raum an einer Stelle vorhanden, müssen wir dieses Seiende zuvor ontologisch unangemessen *auffassen.* Der Unterschied zwischen der »Räumlichkeit« eines ausgedehnten Dinges und der des Daseins liegt auch nicht darin, daß dieses um den Raum *weiß;* denn das Raum-Einnehmen ist so wenig identisch mit einem »Vorstellen« von Räumlichem, daß dieses jenes voraussetzt. Die Räumlichkeit des Daseins darf auch nicht als Unvollkommenheit ausgelegt werden, die der Existenz auf Grund der fatalen »Verknüpfung des Geistes mit einem Leib« anhaftet. Das Dasein kann vielmehr, weil es »geistig« ist, *und nur deshalb* in einer Weise räumlich sein, die einem ausgedehnten Körperding wesenhaft unmöglich bleibt.

Das Sicheinräumen des Daseins wird konstituiert durch Ausrichtung und Ent-fernung. Wie ist dergleichen existenzial auf dem Grunde der Zeitlichkeit des Daseins möglich? Die fundierende Funktion der Zeitlichkeit für die Räumlichkeit des Daseins soll in Kürze nur soweit angezeigt werden, als das für die späteren Erörterungen des ontologischen Sinnes der »Verkuppelung« von Raum und Zeit notwendig ist. Zur Einräumung des Daseins gehört das sichausrichtende Entdecken von so etwas wie *Gegend.* Mit diesem Ausdruck meinen wir zunächst das Wohin der möglichen Hingehörigkeit des umweltlich zuhandenen, platzierbaren Zeugs. In allem Vorfinden, Handhaben, Um- und Wegräumen von Zeug ist schon Gegend entdeckt. Das besorgende In-der-Welt-sein ist ausgerichtet – sich ausrichtend. Hingehörigkeit hat wesenhaften Bezug zu Bewandtnis. Sie determiniert sich faktisch immer aus dem Bewandtniszusammenhang des besorgten Zeugs. Die Bewandtnisbezüge sind nur im Horizont einer erschlossenen Welt verständlich. Deren Horizontcharakter ermöglicht auch erst den spezifischen Horizont des Wohin der gegendhaften Hingehörigkeit. Das sichausrichtende Entdecken von Gegend gründet in einem ekstatisch behaltenden Gewärtigen des möglichen Dorthin und Hierher. Das Sicheinräumen ist als ausgerichtetes Gewärtigen von Gegend gleichursprünglich ein Nähern (Ent-fernen) von Zuhandenem

und Vorhandenem. Aus der vorentdeckten Gegend kommt das Besorgen ent-fernend auf das Nächste zurück. Näherung und imgleichen Schätzung und Messung der Abstände innerhalb des ent-fernten innerweltlich Vorhandenen gründen in einem Gegenwärtigen, das zur Einheit der Zeitlichkeit gehört, in der auch Ausrichtung möglich wird.

Weil das Dasein als Zeitlichkeit in seinem Sein ekstatisch-horizontal ist, kann es faktisch und ständig einen eingeräumten Raum mitnehmen. Mit Rücksicht auf diesen ekstatisch eingenommenen Raum bedeutet das Hier der jeweiligen faktischen Lage bzw. Situation nie eine Raumstelle, sondern den in Ausrichtung und Ent-fernung geöffneten Spielraum des Umkreises des nächstbesorgten Zeugganzen.

In der Näherung, die das »in der Sache aufgehende« Handhaben und Beschäftigtsein ermöglicht, bekundet sich die wesenhafte Struktur der Sorge, das Verfallen. Dessen existenzial-zeitliche Konstitution ist dadurch ausgezeichnet, daß in ihm und damit auch in der »gegenwärtig« fundierten Näherung das gewärtigende Vergessen der Gegenwart nachspringt. In der nähernden Gegenwärtigung von etwas aus seinem Dorther verliert sich das Gegenwärtigen, das Dort vergessend, in sich selbst. Daher kommt es, daß, wenn die »Betrachtung« des innerweltlichen Seienden in einem solchen Gegenwärtigen anhebt, der Schein entsteht, es sei »zunächst« nur ein Ding vorhanden, hier zwar, aber unbestimmt in einem Raum überhaupt.

Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich. Die Welt ist nicht im Raum vorhanden; dieser jedoch läßt sich nur innerhalb einer Welt entdecken. Die ekstatische Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit macht gerade die Unabhängigkeit des Raumes von der Zeit verständlich, umgekehrt aber auch die»Abhängigkeit« des Daseins vom Raum, die sich in dem bekannten Phänomen offenbart, daß die Selbstauslegung des Daseins und der Bedeutungsbestand der Sprache überhaupt weitgehend von »räumlichen Vorstellungen« durchherrscht ist. Dieser Vorrang des Räumlichen in der Artikulation von Bedeutungen und Begriffen hat seinen Grund nicht in einer spezifischen Mächtigkeit des Raumes, sondern in der Seinsart des Daseins. Wesenhaft verfallend, verliert sich die Zeitlichkeit in das Gegenwärtigen und versteht sich nicht nur umsichtig aus dem besorgten Zuhandenen, sondern entnimmt dem, was das Gegenwärtigen an ihm als anwesend ständig antrifft, den räumlichen Beziehungen, die Leitfäden für die Artikulation des im Verstehen überhaupt Verstandenen und Auslegbaren.

§ 71. Der zeitliche Sinn der Alltäglichkeit des Daseins

Die Analyse der Zeitlichkeit des Besorgens zeigte, daß die wesentlichen Strukturen der Seinsverfassung des Daseins, die *vor* der Herausstellung der Zeitlichkeit in der Absicht auf eine Hinleitung zu dieser interpretiert wurden, selbst existenzial *in die Zeitlichkeit zurückgenommen* werden müssen. Im ersten Ansatz wählte die Analytik nicht eine bestimmte, ausgezeichnete Existenzmöglichkeit des Daseins als Thema, sondern orientierte sich an der unauffälligen, durchschnittlichen Weise des Existierens. Wir nannten die Seinsart, in der sich das Dasein zunächst und zumeist hält, die *Alltäglichkeit*[1].

Was dieser Ausdruck im Grunde und ontologisch umgrenzt bedeutet, blieb dunkel. Auch bot sich im Anfang der Untersuchung kein Weg, den existenzial-ontologischen Sinn der Alltäglichkeit auch nur zum Problem zu machen. Nunmehr ist der Seinssinn des Daseins als Zeitlichkeit aufgehellt. Kann noch ein Zweifel hinsichtlich der existenzial-zeitlichen Bedeutung des Titels »Alltäglichkeit« obwalten? Gleichwohl sind wir von einem ontologischen Begriff dieses Phänomens weit entfernt. Es bleibt sogar fraglich, ob die bislang durchgeführte Explikation der Zeitlichkeit hinreicht, um den existenzialen Sinn der Alltäglichkeit zu umgrenzen.

Die Alltäglichkeit meint doch offenbar *die* Art zu existieren, in der sich das Dasein »alle Tage« hält. Und doch bedeutet das »alle Tage« nicht die Summe der »Tage«, die dem Dasein in seiner »Lebenszeit« beschieden sind. Wenngleich das »alle Tage« nicht kalendarisch verstanden sein soll, so schwingt doch auch eine solche Zeitbestimmtheit in der Bedeutung von »Alltag« mit. Primär meint jedoch der Ausdruck Alltäglichkeit ein bestimmtes *Wie* der Existenz, das »zeitlebens« das Dasein durchherrscht. Wir gebrauchten in den vorstehenden Analysen oft die Ausdrücke »zunächst und zumeist«. »Zunächst« bedeutet: die Weise, in der das Dasein im Miteinander der Öffentlichkeit »offenbar« ist, mag es auch »im Grunde« die Alltäglichkeit gerade existenziell »überwunden« haben. »Zumeist« bedeutet: die Weise, in der das Dasein nicht immer, aber »in der Regel« sich für Jedermann zeigt.

Die Alltäglichkeit meint das Wie, demgemäß das Dasein »in den Tag hineinlebt«, sei es in allen seinen Verhaltungen, sei es nur in gewissen, durch das Miteinandersein vorgezeichneten. Zu diesem Wie gehört ferner das Behagen in der Gewohnheit, mag sie auch an das

[1] Vgl. § 9, S. 42 ff.

Lästige und »Widerwärtige« zwingen. Das Morgige, dessen das alltägliche Besorgen gewärtig bleibt, ist das »ewig Gestrige«. Das Einerlei der Alltäglichkeit nimmt als Abwechslung, was je gerade der Tag bringt. Die Alltäglichkeit bestimmt das Dasein auch dann, wenn es sich nicht das Man als »Helden« gewählt hat.

Diese vielfältigen Charaktere der Alltäglichkeit kennzeichnen sie aber keineswegs als bloßen »Aspekt«, den das Dasein bietet, wenn »man« das Tun und Treiben der Menschen »ansieht«. Alltäglichkeit ist eine Weise *zu sein,* der allerdings die öffentliche Offenbarkeit zugehört. Als Weise seines eigenen Existierens ist die Alltäglichkeit aber auch dem jeweiligen »einzelnen« Dasein mehr oder minder bekannt und zwar durch die Befindlichkeit der fahlen Ungestimmtheit. Das Dasein kann an der Alltäglichkeit dumpf »leiden«, in ihrer Dumpfheit versinken, ihr in der Weise ausweichen, daß es für die Zerstreutheit in die Geschäfte neue Zerstreuung sucht. Die Existenz kann aber auch im Augenblick und freilich oft auch nur »für den Augenblick« den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen.

Was in der faktischen Ausgelegtheit des Daseins *ontisch* so bekannt ist, daß wir dessen nicht einmal achten, birgt existenzial-ontologisch Rätsel über Rätsel in sich. Der »natürliche« Horizont für den ersten Ansatz der existenzialen Analytik des Daseins ist *nur scheinbar selbstverständlich.*

Befinden wir uns aber nach der bisherigen Interpretation der Zeitlichkeit mit Rücksicht auf die existenziale Umgrenzung der Struktur der Alltäglichkeit in einer aussichtsreicheren Lage? Oder wird an diesem verwirrenden Phänomen gerade das Unzureichende der vorstehenden Explikation der Zeitlichkeit offenkundig? Haben wir bisher nicht ständig das Dasein auf gewisse Lagen und Situationen stillgelegt und »konsequent« mißachtet, daß es sich, in seine Tage hineinlebend, in der Folge seiner Tage »zeitlich« *erstreckt?* Das Einerlei, die Gewohnheit, das »wie gestern, so heute und morgen«, das »Zumeist« sind ohne Rückgang auf die »zeitliche« Erstreckung des Daseins nicht zu fassen.

Und gehört zum existierenden Dasein nicht auch das Faktum, daß es seine Zeit verbringend, tagtäglich der »Zeit« Rechnung trägt und die »Rechnung« astronomisch-kalendarisch regelt? Erst wenn wir das alltägliche »Geschehen« des Daseins und das von ihm in diesem Geschehen besorgte Rechnen mit der »Zeit« in die Interpretation der Zeitlichkeit des Daseins einbeziehen, wird die Orientierung umfassend genug, um den ontologischen Sinn der Alltäglichkeit als solcher zum Problem machen zu können. Weil jedoch mit dem Titel Alltäg-

lichkeit im Grunde nichts anderes gemeint ist als die Zeitlichkeit, diese aber das *Sein* des Daseins ermöglicht, kann die zureichende begriffliche Umgrenzung der Alltäglichkeit erst im Rahmen der grundsätzlichen Erörterung des Sinnes von Sein überhaupt und seiner möglichen Abwandlungen gelingen.

Fünftes Kapitel
Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit

§ 72. Die existenzial-ontologische Exposition des Problems der Geschichte

Alle Bemühungen der existenzialen Analytik gelten dem einen Ziel, eine Möglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem *Sinn von Sein* überhaupt zu finden. Die Ausarbeitung dieser *Frage* verlangt eine Umgrenzung *des* Phänomens, in dem selbst so etwas wie Sein zugänglich wird, des *Seinsverständnisses*. Dieses aber gehört zur Seinsverfassung des Daseins. Erst wenn dieses Seiende zuvor hinreichend ursprünglich interpretiert ist, kann das in seine Seinsverfassung eingeschlossene Seinsverständnis selbst begriffen und auf diesem Grunde die Frage nach dem in ihm verstandenen Sein und nach den »Voraussetzungen« dieses Verstehens gestellt werden.

Wenngleich im einzelnen viele Strukturen des Daseins noch im Dunkel liegen, so scheint doch mit der Aufhellung der Zeitlichkeit als ursprünglicher Bedingung der Möglichkeit der *Sorge* die geforderte ursprüngliche Interpretation des Daseins erreicht zu sein. Die Zeitlichkeit wurde im Hinblick auf das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins herausgestellt. Die zeitliche Interpretation der Sorge bewährte sich sodann durch den Nachweis der Zeitlichkeit des besorgenden In-der-Welt-seins. Die Analyse des eigentlichen Ganzseinkönnens enthüllte den in der Sorge verwurzelten, gleichursprünglichen Zusammenhang von Tod, Schuld und Gewissen. Kann das Dasein noch ursprünglicher verstanden werden als im Entwurf seiner eigentlichen Existenz?

Ob wir gleich bislang keine Möglichkeit eines radikaleren Ansatzes der existenzialen Analytik sehen, so erwacht doch gerade mit Rücksicht auf die vorstehende Erörterung des ontologischen Sinnes der Alltäglichkeit ein schweres Bedenken: ist denn in der Tat das Ganze des Daseins hinsichtlich seines eigentlichen *Ganzseins* in die Vorhabe der existenzialen Analyse gebracht? Die auf die Ganzheit des Daseins bezogene Fragestellung mag ihre genuine ontologische Eindeutigkeit besitzen. Die Frage selbst mag sogar mit Rücksicht auf das *Sein zum*

Ende ihre Antwort gefunden haben. Allein der Tod ist doch nur das »Ende« des Daseins, formal genommen nur das *eine* Ende, das die Daseinsganzheit umschließt. Das andere »Ende« aber ist der »Anfang«, die »Geburt«. Erst das Seiende »zwischen« Geburt und Tod stellt das gesuchte Ganze dar. Sonach blieb die bisherige Orientierung der Analytik bei aller Tendenz auf das *existierende* Ganzsein und trotz der genuinen Explikation des eigentlichen und uneigentlichen Seins zum Tode »einseitig«. Das Dasein stand nur so im Thema, wie es gleichsam »nach vorne« existiert und alles Gewesene »hinter sich« läßt. Nicht nur das Sein zum Anfang blieb unbeachtet, sondern vor allem die *Erstreckung* des Daseins *zwischen* Geburt und Tod. Gerade der »Zusammenhang des Lebens«, in dem sich doch das Dasein ständig irgendwie hält, wurde bei der Analyse des Ganzseins übersehen.

Müssen wir dann nicht, wenngleich das, was als »Zusammenhang« zwischen Geburt und Tod angesprochen wird, ontologisch völlig dunkel ist, den Ansatz der Zeitlichkeit als Seinssinn der Daseinsganzheit zurücknehmen? Oder gibt die herausgestellte *Zeitlichkeit* allererst den *Boden,* die existenzial-ontologische Frage nach dem genannten »Zusammenhang« in eine eindeutige Richtung zu bringen? Vielleicht ist es im Felde dieser Untersuchungen schon ein Gewinn, daß wir lernen, die Probleme nicht zu leicht zu nehmen.

Was scheint »einfacher« zu sein als die Charakteristik des »Zusammenhangs des Lebens« zwischen Geburt und Tod? Er *besteht aus* einer Abfolge von Erlebnissen »in der Zeit«. Geht man dieser Kennzeichnung des fraglichen Zusammenhanges und vor allem ihrer ontologischen Vormeinung eindringlicher nach, dann ergibt sich etwas Merkwürdiges. In dieser Abfolge von Erlebnissen ist »eigentlich« je nur das »im jeweiligen Jetzt« vorhandene Erlebnis »wirklich«. Die vergangenen und erst ankommenden Erlebnisse sind dagegen nicht mehr, bzw. noch nicht »wirklich«. Das Dasein durchmißt die ihm verliehene Zeitspanne zwischen den beiden Grenzen dergestalt, daß es, je nur im Jetzt »wirklich«, die Jetztfolge seiner »Zeit« gleichsam durchhüpft. Man sagt deshalb, das Dasein sei »zeitlich«. Bei diesem ständigen Wechsel der Erlebnisse hält sich das Selbst in einer gewissen Selbigkeit durch. In der Bestimmung dieses Beharrlichen und seiner möglichen Beziehung zum Wechsel der Erlebnisse gehen die Meinungen auseinander. Das Sein dieses verharrend-wechselnden Zusammenhangs von Erlebnissen bleibt unbestimmt. Im Grunde aber ist in dieser Charakteristik des Lebenszusammenhangs, man mag es wahr haben wollen oder nicht, ein »in der Zeit« Vorhandenes, aber selbstverständlich »Undingliches« angesetzt.

Mit Rücksicht darauf, was als Seinssinn der Sorge unter dem Titel Zeitlichkeit herausgearbeitet wurde, zeigt sich, daß am Leitfaden der in ihren Grenzen berechtigten und ausreichenden vulgären Daseinsauslegung eine genuine ontologische Analyse der *Erstreckung* des Daseins zwischen Geburt und Tod sich nicht nur nicht durchführen, sondern nicht einmal als Problem fixieren läßt.

Das Dasein existiert nicht als Summe der Momentanwirklichkeiten von nacheinanderankommenden und verschwindenden Erlebnissen. Dieses Nacheinander füllt auch nicht allmählich einen Rahmen auf. Denn wie soll dieser vorhanden sein, wo doch je nur das »aktuelle« Erlebnis »wirklich« ist und die Grenzen des Rahmens, Geburt und Tod, als Vergangenes und erst Ankommendes der Wirklichkeit ermangeln? Im Grunde denkt auch die vulgäre Auffassung des »Lebenszusammenhangs« nicht an einen »außerhalb« des Daseins gespannten und es umspannenden Rahmen, sondern sucht ihn mit Recht im Dasein selbst. Die stillschweigende ontologische Ansetzung dieses Seienden als eines »in der Zeit« Vorhandenen läßt aber jeden Versuch einer ontologischen Charakteristik des Seins »zwischen« Geburt und Tod scheitern.

Das Dasein füllt nicht erst durch die Phasen seiner Momentanwirklichkeiten eine irgendwie vorhandene Bahn und Strecke »des Lebens« auf, sondern erstreckt *sich selbst* dergestalt, daß im vorhinein sein eigenes Sein als Erstreckung konstituiert ist. *Im Sein* des Daseins liegt schon das »Zwischen« mit Bezug auf Geburt und Tod. Keineswegs dagegen *»ist«* das Dasein in einem Zeitpunkt wirklich und außerdem noch von dem Nichtwirklichen seiner Geburt und seines Todes »umgeben«. Existenzial verstanden ist die Geburt nicht und nie ein Vergangenes im Sinne des Nichtmehrvorhandenen, so wenig wie dem Tod die Seinsart des noch nicht vorhandenen, aber ankommenden Ausstandes eignet. Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode. Beide »Enden« und ihr »Zwischen« *sind,* solange das Dasein faktisch existiert, und sie *sind,* wie es auf dem Grunde des Seins des Daseins als *Sorge* einzig möglich ist. In der Einheit von Geworfenheit und flüchtigem, bzw. vorlaufendem Sein zum Tode »hängen« Geburt und Tod daseinsmäßig »zusammen«. Als Sorge *ist* das Dasein das »Zwischen«.

Die Verfassungsganzheit der Sorge aber hat den möglichen *Grund* ihrer Einheit in der Zeitlichkeit. Die ontologische Aufklärung des »Lebenszusammenhangs«, das heißt der spezifischen Erstreckung, Bewegtheit und Beharrlichkeit des Daseins muß demnach im Horizont der zeitlichen Verfassung dieses Seienden angesetzt werden. Die Be-

wegtheit der Existenz ist nicht Bewegung eines Vorhandenen. Sie bestimmt sich aus der Erstreckung des Daseins. Die spezifische Bewegtheit des *erstreckten Sicherstreckens* nennen wir das *Geschehen* des Daseins. Die Frage nach dem »Zusammenhang« des Daseins ist das ontologische Problem seines Geschehens. Die Freilegung der *Geschehensstruktur* und ihrer existenzial-zeitlichen Möglichkeitsbedingungen bedeutet die Gewinnung eines *ontologischen* Verständnisses der *Geschichtlichkeit*.

Mit der Analyse der spezifischen Bewegtheit und Beharrlichkeit, die dem Geschehen des Daseins eignen, kommt die Untersuchung auf das Problem zurück, das unmittelbar vor der Freilegung der Zeitlichkeit berührt wurde: auf die Frage nach der Ständigkeit des Selbst, das wir als das Wer des Daseins bestimmten[1]. Die Selbstständigkeit ist eine Seinsweise des Daseins und gründet deshalb in einer spezifischen Zeitigung der Zeitlichkeit. Die Analyse des Geschehens führt vor die Probleme einer thematischen Untersuchung der Zeitigung als solcher.

Wenn die Frage nach der Geschichtlichkeit in diese »Ursprünge« zurückführt, dann ist damit schon über den *Ort* des Problems der Geschichte entschieden. Er darf nicht in der Historie als der Wissenschaft von der Geschichte gesucht werden. Selbst wenn die wissenschaftstheoretische Behandlungsart des Problems der »Geschichte« nicht nur auf die »erkenntnistheoretische« *(Simmel)* Klärung des historischen Erfassens oder die Logik der Begriffsbildung historischer Darstellung *(Rickert)* abzielt, sondern sich auch nach der »Gegenstandsseite« orientiert, so wird in dieser Fragestellung die Geschichte grundsätzlich immer nur als *Objekt* einer Wissenschaft zugänglich. Das Grundphänomen der Geschichte, das einer möglichen Thematisierung durch die Historie voraus und zugrunde liegt, ist damit unwiederbringlich auf die Seite gebracht. Wie Geschichte möglicher *Gegenstand* der Historie werden kann, das läßt sich nur aus der Seinsart des Geschichtlichen, aus der Geschichtlichkeit und ihrer Verwurzelung in der Zeitlichkeit entnehmen.

Wenn die Geschichtlichkeit selbst aus der Zeitlichkeit und ursprünglich aus der *eigentlichen* Zeitlichkeit aufgehellt werden soll, dann liegt es im Wesen dieser Aufgabe, daß sie sich nur auf dem Wege einer phänomenologischen Konstruktion durchführen läßt[2]. Die exi-

---

[1] Vgl. § 64, S. 316 ff.

[2] Vgl. § 63, S. 310 ff.

stenzial-ontologische Verfassung der Geschichtlichkeit muß *gegen* die verdeckende vulgäre Auslegung der Geschichte des Daseins erobert werden. Die existenziale Konstruktion der Geschichtlichkeit hat ihre bestimmten Anhalte am vulgären Daseinsverständnis und eine Führung durch die bisher gewonnenen existenzialen Strukturen.

Die Untersuchung verschafft sich zunächst durch eine Kennzeichnung der vulgären Begriffe von Geschichte eine Orientierung über die Momente, die gemeinhin als für die Geschichte wesentliche gelten. Hierbei muß deutlich werden, was ursprünglich als geschichtlich angesprochen wird. Damit ist die Einsatzstelle für die Exposition des ontologischen Problems der Geschichtlichkeit bezeichnet.

Den Leitfaden für die existenziale Konstruktion der Geschichtlichkeit bietet die vollzogene Interpretation des eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins und die aus ihr erwachsene Analyse der Sorge als Zeitlichkeit. Der existenziale Entwurf der Geschichtlichkeit des Daseins bringt nur zur Enthüllung, was eingehüllt in der Zeitigung der Zeitlichkeit schon liegt. Entsprechend der Verwurzelung der Geschichtlichkeit in der Sorge existiert das Dasein je als eigentlich oder uneigentlich geschichtliches. Was unter dem Titel Alltäglichkeit für die existenziale Analytik des Daseins als nächster Horizont im Blick stand, verdeutlicht sich als uneigentliche Geschichtlichkeit des Daseins.

Zum Geschehen des Daseins gehört wesenhaft Erschließung und Auslegung. Aus dieser Seinsart des Seienden, das geschichtlich existiert, erwächst die existenzielle Möglichkeit einer ausdrücklichen Erschließung und Erfassung von Geschichte. Die Thematisierung, das heißt die *historische* Erschließung von Geschichte ist die Voraussetzung für den möglichen »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften«. Die existenziale Interpretation der Historie als Wissenschaft zielt einzig auf den Nachweis ihrer ontologischen Herkunft aus der Geschichtlichkeit des Daseins. Erst von hier aus sind die Grenzen abzustecken, innerhalb deren sich eine am faktischen Wissenschaftsbetrieb orientierte Wissenschaftstheorie den Zufälligkeiten ihrer Fragestellungen aussetzen darf.

Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht »zeitlich« ist, weil es »in der Geschichte steht«, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.

Gleichwohl muß das Dasein auch »zeitlich« genannt werden im Sinne des Seins »in der Zeit«. Das faktische Dasein braucht und gebraucht auch ohne ausgebildete Historie Kalender und Uhr. Was »mit ihm« geschieht, erfährt es als »in der Zeit« geschehend. In derselben

Weise begegnen die Vorgänge der leblosen und lebenden Natur »in der Zeit«. Sie sind innerzeitig. Daher läge es nahe, der Erörterung des Zusammenhangs zwischen Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit die erst in das nächste Kapitel[1] verlegte Analyse des Ursprungs der »Zeit« der Innerzeitigkeit aus der Zeitlichkeit voranzustellen. Um jedoch der vulgären Charakteristik des Geschichtlichen mit Hilfe der Zeit der Innerzeitigkeit die scheinbare Selbstverständlichkeit und Ausschließlichkeit zu nehmen, soll, wie es der »sachliche« Zusammenhang auch fordert, zuvor die Geschichtlichkeit rein aus der ursprünglichen Zeitlichkeit des Daseins »deduziert« werden. Sofern aber die Zeit als Innerzeitigkeit auch aus der Zeitlichkeit des Daseins »stammt«, erweisen sich Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit als gleichursprünglich. Die vulgäre Auslegung des zeitlichen Charakters der Geschichte behält daher in ihren Grenzen ihr Recht.

Bedarf es nach dieser ersten Kennzeichnung des Ganges der ontologischen Exposition der Geschichtlichkeit aus der Zeitlichkeit noch der ausdrücklichen Versicherung, daß die folgende Untersuchung nicht des Glaubens ist, das Problem der Geschichte durch einen Handstreich zu lösen? Die Dürftigkeit der verfügbaren »kategorialen« Mittel und die Unsicherheit der primären ontologischen Horizonte werden um so aufdringlicher, je mehr das Problem der Geschichte seiner *ursprünglichen Verwurzelung* zugeführt ist. Die folgende Betrachtung begnügt sich damit, den ontologischen Ort des Problems der Geschichtlichkeit anzuzeigen. Im Grunde geht es der folgenden Analyse einzig darum, die der heutigen Generation erst noch bevorstehende Aneignung der Forschungen *Diltheys* an ihrem Teil wegbereitend zu fördern.

Die durch die fundamentalontologische Abzweckung überdies notwendig begrenzte Exposition des existenzialen Problems der Geschichtlichkeit hat folgende Gliederung: das vulgäre Verständnis der Geschichte und das Geschehen des Daseins (§ 73); die Grundverfassung der Geschichtlichkeit (§ 74); die Geschichtlichkeit des Daseins und die Welt-Geschichte (§ 75); der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins (§ 76); der Zusammenhang der vorstehenden Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck (§ 77).

---

[1] Vgl. § 80, S. 411 ff.

§ 73. Das vulgäre Verständnis der Geschichte und das Geschehen des Daseins

Das nächste Ziel ist, die Einsatzstelle zu finden für die ursprüngliche Frage nach dem Wesen der Geschichte, das heißt für die existenziale Konstruktion der Geschichtlichkeit. Diese Stelle wird durch das bezeichnet, was ursprünglich geschichtlich ist. Die Betrachtung beginnt daher mit einer Kennzeichnung dessen, was in der vulgären Daseinsauslegung mit den Ausdrücken »Geschichte« und »geschichtlich« gemeint ist. Sie sind mehrdeutig.

Die nächstliegende, oft bemerkte, aber keineswegs »ungefähre« Zweideutigkeit des Terminus »Geschichte« bekundet sich darin, daß er sowohl die »geschichtliche Wirklichkeit« meint als auch die mögliche Wissenschaft von ihr. Die Bedeutung von »Geschichte« im Sinne von Geschichtswissenschaft (Historie) schalten wir vorläufig aus.

Unter den Bedeutungen des Ausdrucks »Geschichte«, die weder die Wissenschaft von der Geschichte, noch auch diese als Objekt meinen, sondern dieses nicht notwendig objektivierte Seiende selbst, beansprucht diejenige einen vorzüglichen Gebrauch, in der dieses Seiende als *Vergangenes* verstanden wird. Diese Bedeutung bekundet sich in der Rede: dies und jenes gehört bereits der Geschichte an. »Vergangen« besagt hier einmal: nicht mehr vorhanden oder auch: zwar noch vorhanden, aber ohne »Wirkung« auf die »Gegenwart«. Allerdings hat das Geschichtliche als das Vergangene auch die entgegengesetzte Bedeutung, wenn wir sagen: man kann sich der Geschichte nicht entziehen. Hier meint Geschichte das Vergangene, aber gleichwohl noch Nachwirkende. Wie immer, das Geschichtliche als das Vergangene wird in einem positiven bzw. privativen Wirkungsbezug auf die »Gegenwart« im Sinne des »jetzt« und »heute« Wirklichen verstanden. »Vergangenheit« hat dabei noch einen merkwürdigen Doppelsinn. Das Vergangene gehört unwiederbringlich der früheren Zeit an, es gehörte zu den damaligen Ereignissen und kann trotzdem noch »jetzt« vorhanden sein, zum Beispiel die Reste eines griechischen Tempels. Ein »Stück Vergangenheit« ist noch mit ihm »gegenwärtig«.

Sodann meint Geschichte nicht so sehr die »Vergangenheit« im Sinne des Vergangenen, sondern die *Herkunft* aus ihr. Was eine »Geschichte hat«, steht im Zusammenhang eines Werdens. Die »Entwicklung« ist dabei bald Aufstieg, bald Verfall. Was dergestalt eine »Geschichte hat«, kann zugleich solche »machen«. »Epochemachend« bestimmt es »gegenwärtig« eine »Zukunft«. Geschichte bedeutet hier einen Ereignis- und »Wirkungszusammenhang«, der sich durch »Vergangenheit«,

»Gegenwart« und »Zukunft« hindurchzieht. Hierbei hat die Vergangenheit keinen besonderen Vorrang.

Geschichte bedeutet ferner das Ganze des Seienden, das sich »in der Zeit« wandelt und zwar, im Unterschied von der Natur, die gleichfalls sich »in der Zeit« bewegt, die Wandlungen und Geschicke von Menschen, menschlichen Verbänden und ihrer »Kultur«. Geschichte meint hier nicht so sehr die Seinsart, das Geschehen, als die Region des Seienden, die man mit Rücksicht auf die wesentliche Bestimmung der Existenz des Menschen durch »Geist« und »Kultur« von der Natur unterscheidet, wenngleich auch diese in gewisser Weise zu der so verstandenen Geschichte gehört.

Und schließlich gilt als »geschichtlich« das Überlieferte als solches, mag es historisch erkannt oder als selbstverständlich und in seiner Herkunft verborgen übernommen sein.

Wenn wir die genannten vier Bedeutungen in eins zusammennehmen, dann ergibt sich: Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, daß das im Miteinandersein »vergangene« und zugleich »überlieferte« und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt.

Die vier Bedeutungen haben dadurch einen Zusammenhang, daß sie auf den Menschen als das »Subjekt« der Ereignisse sich beziehen. Wie soll der Geschehenscharakter dieser bestimmt werden? Ist das Geschehen eine Abfolge von Vorgängen, ein wechselndes Auftauchen und Verschwinden von Begebenheiten? In welcher Weise gehört dieses Geschehen der Geschichte zum Dasein? Ist das Dasein zuvor schon faktisch »vorhanden«, um dann gelegentlich »in eine Geschichte« zu geraten? *Wird* das Dasein erst geschichtlich durch eine Verflechtung mit Umständen und Begebenheiten? Oder wird durch das Geschehen allererst das Sein des Daseins konstituiert, so daß, *nur weil Dasein in seinem Sein geschichtlich ist,* so etwas wie Umstände, Begebenheiten und Geschicke ontologisch möglich sind? Warum hat in der »zeitlichen« Charakteristik des »in der Zeit« geschehenden Daseins gerade die Vergangenheit eine betonte Funktion?

Wenn Geschichte zum Sein des Daseins gehört, dieses Sein aber in der Zeitlichkeit gründet, dann liegt es nahe, die existenziale Analyse der Geschichtlichkeit mit *den* Charakteren des Geschichtlichen zu beginnen, die offensichtlich einen zeitlichen Sinn haben. Daher soll die schärfere Kennzeichnung des merkwürdigen Vorrangs der »Vergangenheit« im Begriff der Geschichte die Exposition der Grundverfassung der Geschichtlichkeit vorbereiten.

Im Museum aufbewahrte »Altertümer«, Hausgerät zum Beispiel, gehören einer »vergangenen Zeit« an und sind gleichwohl noch in der »Gegenwart« vorhanden. Inwiefern ist dieses Zeug geschichtlich, wo es doch *noch nicht* vergangen ist? Etwa nur deshalb, weil es *Gegenstand* historischen Interesses, der Altertumspflege und Landeskunde wurde? Ein *historischer Gegenstand* aber kann dergleichen Zeug doch nur sein, weil es an ihm selbst irgendwie *geschichtlich ist.* Die Frage wiederholt sich: mit welchem Recht nennen wir dieses Seiende geschichtlich, wo es doch nicht vergangen ist? Oder haben diese »Dinge«, obzwar sie heute noch vorhanden sind, doch »etwas Vergangenes« »an sich«? *Sind* sie, die vorhandenen, denn noch, was sie waren? Offenbar haben sich die »Dinge« verändert. Das Gerät ist »im Lauf der Zeit« brüchig und wurmstichig geworden. Aber in dieser Vergänglichkeit, die auch während des Vorhandenseins im Museum fortgeht, liegt doch nicht *der* spezifische Vergangenheitscharakter, der es zu etwas Geschichtlichem macht. Was ist aber dann an dem Zeug vergangen? Was *waren* die »Dinge«, das sie heute nicht mehr sind? Sie sind doch noch das bestimmte Gebrauchszeug – aber außer Gebrauch. Allein gesetzt, sie stünden, wie viele Erbstücke im Hausrat, noch heute im Gebrauch, wären sie dann noch nicht geschichtlich? Ob im Gebrauch oder außer Gebrauch, sind sie gleichwohl nicht mehr, was sie waren. Was ist »vergangen«? Nichts anderes als die *Welt,* innerhalb deren sie, zu einem Zeugzusammenhang gehörig, als Zuhandenes begegneten und von einem besorgenden, in-der-Welt-seienden Dasein gebraucht wurden. *Die Welt* ist nicht mehr. Das vormals *Innerweltliche* jener Welt aber ist noch vorhanden. Als weltzugehöriges Zeug kann das *jetzt* noch Vorhandene trotzdem der *»Vergangenheit«* angehören. Was bedeutet aber das Nicht-mehr-sein von Welt? Welt *ist* nur in der Weise des *existierenden* Daseins, das als In-der-Welt-sein *faktisch* ist.

Der geschichtliche Charakter der noch erhaltenen Altertümer gründet also in der »Vergangenheit« des Daseins, dessen Welt sie zugehörten. Demnach wäre nur das »vergangene« Dasein geschichtlich, nicht aber das »gegenwärtige«. Kann jedoch das Dasein überhaupt *vergangen* sein, wenn wir das »vergangen« als »jetzt *nicht mehr vorhanden bzw. zuhanden«* bestimmen? Offenbar kann das Dasein *nie* vergangen sein, nicht weil es unvergänglich ist, sondern weil es wesenhaft nie *vorhanden* sein kann, vielmehr, wenn es ist, *existiert.* Nicht mehr existierendes Dasein aber ist im ontologisch strengen Sinne nicht vergangen, sondern *dagewesen.* Die noch vorhandenen Altertümer haben einen »Vergangenheits«- und Geschichtscharakter auf Grund

ihrer zeughaften Zugehörigkeit zu und Herkunft aus einer gewesenen Welt eines da-gewesenen Daseins. Dieses ist das primär Geschichtliche. Aber *wird* das Dasein erst geschichtlich dadurch, daß es nicht mehr da ist? Oder *ist* es nicht gerade geschichtlich als faktisch existierendes? *Ist das Dasein nur gewesenes im Sinne des da-gewesenen, oder ist es gewesen als gegenwärtigendes-zukünftiges, das heißt in der Zeitigung seiner Zeitlichkeit?*

Aus dieser vorläufigen Analyse des noch vorhandenen und doch irgendwie »vergangenen«, der Geschichte angehörenden Zeugs wird deutlich, daß dergleichen Seiendes nur auf Grund seiner Weltzugehörigkeit geschichtlich ist. Die Welt aber hat die Seinsart des Geschichtlichen, weil sie eine ontologische Bestimmtheit des Daseins ausmacht. Ferner zeigt sich: die Zeitbestimmung »Vergangenheit« entbehrt des eindeutigen Sinnes und unterscheidet sich offenbar von der *Gewesenheit,* die wir als Konstitutivum der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit des Daseins kennen lernten. Damit verschärft sich aber schließlich nur das Rätsel, warum gerade »Vergangenheit« oder, angemessener gesprochen, die Gewesenheit das Geschichtliche *vorwiegend* bestimmt, wo doch Gewesenheit sich gleichursprünglich mit Gegenwart und Zukunft zeitigt.

Primär geschichtlich – behaupten wir – ist das Dasein. *Sekundär* geschichtlich aber das innerweltlich Begegnende, nicht nur das zuhandene Zeug im weitesten Sinne, sondern auch die *Umweltnatur* als »geschichtlicher Boden«. Wir nennen das nichtdaseinsmäßige Seiende, das auf Grund seiner Weltzugehörigkeit geschichtlich ist, das Weltgeschichtliche. Es läßt sich zeigen, daß der vulgäre Begriff der »Weltgeschichte« gerade aus der Orientierung an diesem sekundär Geschichtlichen entspringt. Das Weltgeschichtliche ist nicht etwa erst geschichtlich auf Grund einer historischen Objektivierung, sondern *als das Seiende,* das es, innerweltlich begegnend, an ihm selbst ist.

Die Analyse des geschichtlichen Charakters eines noch vorhandenen Zeugs führte nicht nur auf das Dasein als das primär Geschichtliche zurück, sondern machte zugleich zweifelhaft, ob die zeitliche Charakteristik des Geschichtlichen überhaupt primär auf das In-der-Zeit-sein eines Vorhandenen orientiert werden darf. Seiendes wird nicht mit dem Fortrücken in eine immer fernere Vergangenheit »geschichtlicher«, so daß das Älteste am eigentlichsten geschichtlich wäre. Der »zeitliche« Abstand vom Jetzt und Heute aber hat wiederum nicht deshalb keine primär konstitutive Bedeutung für die Geschichtlichkeit

des eigentlich geschichtlichen Seienden, weil dieses nicht »in der Zeit« und zeitlos ist, sondern weil es *so ursprünglich zeitlich* existiert, wie ein »in der Zeit« Vorhandenes, Vergehendes bzw. Ankommendes seinem ontologischen Wesen nach es nie sein kann.

Umständliche Überlegungen, wird man sagen. Daß im Grunde das menschliche Dasein das primäre »Subjekt« der Geschichte ist, leugnet niemand, und der angeführte vulgäre Begriff der Geschichte sagt es deutlich genug. Allein die These: »Das Dasein ist geschichtlich« meint nicht nur das ontische Faktum, daß der Mensch ein mehr oder minder wichtiges »Atom« im Getriebe der Weltgeschichte darstellt und der Spielball der Umstände und Ereignisse bleibt, sondern stellt das Problem: *inwiefern und auf Grund welcher ontologischen Bedingungen gehört zur Subjektivität des »geschichtlichen« Subjekts die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung?*

§ 74. Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit

Das Dasein hat faktisch je seine »Geschichte« und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert wird. Diese These gilt es zu rechtfertigen in der Absicht, das *ontologische* Problem der Geschichte als existenziales zu exponieren. Das Sein des Daseins wurde als Sorge umgrenzt. Sorge gründet in der Zeitlichkeit. Im Umkreis dieser müssen wir sonach ein Geschehen aufsuchen, das die Existenz als geschichtliche bestimmt. So erweist sich im Grunde die Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins nur als eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit. Diese enthüllten wir zuerst im Hinblick auf die Weise des eigentlichen Existierens, die wir als vorlaufende Entschlossenheit charakterisierten. Inwiefern liegt hierin ein eigentliches Geschehen des Daseins?

Die Entschlossenheit wurde bestimmt als das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigene Schuldigsein[1]. Ihre Eigentlichkeit gewinnt sie als *vorlaufende* Entschlossenheit[2]. In ihr versteht sich das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen. Die entschlossene Übernahme des eigenen faktischen »Da« bedeutet zugleich den Entschluß in die Situa-

[1] Vgl. § 60, S. 295 ff.
[2] Vgl. § 62, S. 305.

tion. Wozu sich das Dasein je *faktisch* entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern. Die vorliegende Untersuchung schließt aber auch den existenzialen Entwurf von faktischen Möglichkeiten der Existenz aus. Trotzdem muß gefragt werden, woher *überhaupt* die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft. Das vorlaufende Sichentwerfen auf die unüberholbare Möglichkeit der Existenz, den Tod, verbürgt nur die Ganzheit und Eigentlichkeit der Entschlossenheit. Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen. Und das um so weniger, als das Vorlaufen in die Möglichkeit keine Spekulation über sie, sondern gerade ein Zurückkommen auf das faktische Da bedeutet. Soll etwa die Übernahme der Geworfenheit des Selbst in seine Welt einen Horizont erschließen, dem die Existenz ihre faktischen Möglichkeiten entreißt? Wurde nicht überdies gesagt, das Dasein komme nie hinter seine Geworfenheit zurück?[1] Bevor wir überschnell entscheiden, ob das Dasein seine eigentlichen Existenzmöglichkeiten aus der Geworfenheit schöpft oder nicht, müssen wir uns des vollen Begriffes dieser Grundbestimmtheit der Sorge versichern.

Geworfen ist zwar das Dasein ihm selbst und seinem Seinkönnen überantwortet, *aber doch als In-der-Welt-sein.* Geworfen ist es angewiesen auf eine »Welt« und existiert faktisch mit Anderen. Zunächst und zumeist ist das Selbst in das Man verloren. Es versteht sich aus den Existenzmöglichkeiten, die in der jeweils heutigen »durchschnittlichen« öffentlichen Ausgelegtheit des Daseins »kursieren«. Meist sind sie durch die Zweideutigkeit unkenntlich gemacht, aber doch bekannt. Das eigentliche existenzielle Verstehen entzieht sich der überkommenen Ausgelegtheit so wenig, daß es je aus ihr und gegen sie und doch wieder für sie die gewählte Möglichkeit im Entschluß ergreift.

Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe,* das sie als geworfene *übernimmt.* Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig *als* überkommener. Wenn alles »Gute« Erbschaft ist und der Charakter der »Güte« in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konstituiert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern

---

[1] Vgl. S. 284.

eines Erbes. Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, das heißt unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz. Nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und »vorläufige« Möglichkeit aus. Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines *Schicksals*. Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*.

Das Dasein kann nur deshalb von Schicksalsschlägen getroffen werden, weil es im Grunde seines Seins in dem gekennzeichneten Sinne Schicksal *ist*. Schicksalhaft in der sich überliefernden Entschlossenheit existierend, ist das Dasein als In-der-Welt-sein für das »Entgegenkommen« der »glücklichen« Umstände und die Grausamkeit der Zufälle erschlossen. Durch das Zusammenstoßen von Umständen und Begebenheiten entsteht nicht erst das Schicksal. Auch der Unentschlossene wird von ihnen und mehr noch als der, der gewählt hat, umgetrieben und kann gleichwohl kein Schicksal »haben«.

Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden läßt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur »ist« im Gewählthaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden. Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann[1]. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit

---

[1] Vgl. § 26, S. 117 ff.

seiner »Generation«[1] macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus.

Schicksal als die ohnmächtige, den Widrigkeiten sich bereitstellende Übermacht des verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfens auf das eigene Schuldigsein verlangt als ontologische Bedingung seiner Möglichkeit die Seinsverfassung der Sorge, das heißt die Zeitlichkeit. Nur wenn im Sein eines Seienden Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit dergestalt gleichursprünglich zusammenwohnen wie in der Sorge, kann es im Modus des Schicksals existieren, das heißt im Grunde seiner Existenz geschichtlich sein.

Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesend ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für »seine Zeit«. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.

Daß die Entschlossenheit *ausdrücklich* um die Herkunft der Möglichkeiten weiß, auf die sie sich entwirft, ist nicht notwendig. Wohl aber liegt in der Zeitlichkeit des Daseins und nur in ihr die Möglichkeit, das existenzielle Seinkönnen, darauf es sich entwirft, *ausdrücklich* aus dem überlieferten Daseinsverständnis zu holen. Die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit wird dann zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit. Die *Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung,* das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – daß das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht. Das wiederholende Sichüberliefern einer gewesenen Möglichkeit erschließt jedoch das dagewesene Dasein nicht, um es abermals zu verwirklichen. Die Wiederholung des Möglichen ist weder ein Wiederbringen des »Vergangenen«, noch ein Zurückbinden der »Gegenwart«

---

1 Zum Begriff der »Generation« vgl. W Dilthey, Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875). Ges. Schriften Bd. V (1924), S. 36-41.

an das »Überholte«. Die Wiederholung läßt sich, einem entschlossenen Sichentwerfen entspringend, nicht vom »Vergangenen« überreden, um es als das vormals Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwiderung der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich *als augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was im Heute sich als »Vergangenheit« auswirkt. Die Wiederholung überläßt sich weder dem Vergangenen, noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig.

Die Wiederholung kennzeichnen wir als den Modus der sich überliefernden Entschlossenheit, durch den das Dasein ausdrücklich als Schicksal existiert. Wenn aber Schicksal die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins konstituiert, dann hat die Geschichte ihr wesentliches Gewicht weder im Vergangenen, noch im Heute und seinem »Zusammenhang« mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der *Zukunft* des Daseins entspringt. Die Geschichte hat als Seinsweise des Daseins ihre Wurzel so wesenhaft in der Zukunft, daß der Tod als die charakterisierte Möglichkeit des Daseins die vorlaufende Existenz auf ihre *faktische* Geworfenheit zurückwirft und so erst der *Gewesenheit* ihren eigentümlichen Vorrang im Geschichtlichen verleiht. *Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.* Das Dasein wird nicht erst geschichtlich in der Wiederholung, sondern weil es als zeitliches geschichtlich ist, kann es sich wiederholend in seiner Geschichte übernehmen. Hierzu bedarf es noch keiner Historie.

Das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks nennen wir Schicksal. In ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen. Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das überkommene Erbe. Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar. Das Geschehen selbst und die ihm zugehörige Erschlossenheit, bzw. Aneignung dieser gründet existenzial darin, daß das Dasein als zeitliches ekstatisch offen ist.

Was wir bisher in Anmessung an das in der vorlaufenden Entschlossenheit liegende Geschehen als Geschichtlichkeit kennzeichneten, nennen wir die *eigentliche* Geschichtlichkeit des Daseins. Aus den in der Zukunft verwurzelten Phänomenen der Überlieferung und Wiederholung wurde deutlich, warum das Geschehen der eigentlichen Ge-

schichte sein Gewicht in der Gewesenheit hat. Um so rätselhafter bleibt jedoch, in welcher Weise dieses Geschehen als Schicksal den ganzen »Zusammenhang« des Daseins von seiner Geburt bis zu seinem Tode konstituieren soll. Was vermag der Rückgang auf die Entschlossenheit an Aufklärung beizubringen? Ist ein Entschluß denn nicht je nur wieder *ein* einzelnes »Erlebnis« in der Abfolge des ganzen Erlebniszusammenhangs? Soll etwa der »Zusammenhang« des eigentlichen Geschehens aus einer lückenlosen Folge von Entschlüssen bestehen? Woran liegt es, daß die Frage nach der Konstitution des »Lebenszusammenhangs« nicht ihre hinlänglich befriedigende Antwort findet? Ob die Untersuchung am Ende nicht in der Übereilung allzusehr an der Antwort hängt, ohne zuvor die *Frage* auf ihre Rechtmäßigkeit geprüft zu haben? Aus dem bisherigen Gang der existenzialen Analytik wurde nichts so deutlich wie das Faktum, daß die Ontologie des Daseins immer wieder den Verlockungen des vulgären Seinsverständnisses anheimfällt. Dem ist methodisch nur so zu begegnen, daß wir dem *Ursprung* der gar so »selbstverständlichen« Frage nach der Konstitution des Daseinszusammenhangs nachgehen und bestimmen, in welchem ontologischen Horizont sie sich bewegt.

Gehört die Geschichtlichkeit zum Sein des Daseins, dann muß auch das uneigentliche Existieren geschichtlich sein. Wenn die *uneigentliche* Geschichtlichkeit des Daseins die Fragerichtung nach einem »Zusammenhang des Lebens« bestimmte und den Zugang zur eigentlichen Geschichtlichkeit und zu dem ihr eigentümlichen »Zusammenhang« verlegte? Wie immer es damit bestellt sein mag, soll die Exposition des ontologischen Problems der Geschichte hinlänglich vollständig sein, dann können wir der Betrachtung der uneigentlichen Geschichtlichkeit des Daseins ohnehin nicht entraten.

§ 75. Die Geschichtlichkeit des Daseins und die Welt-Geschichte

Zunächst und zumeist versteht sich das Dasein aus dem umweltlich Begegnenden und umsichtig Besorgten. Dieses Verstehen ist keine bloße Kenntnisnahme seiner selbst, die alle Verhaltungen des Daseins lediglich begleitet. Das Verstehen bedeutet das Sichentwerfen auf die jeweilige Möglichkeit des In-der-Weltseins, das heißt, als diese Möglichkeit existieren. So konstituiert das Verstehen als Verständigkeit auch die uneigentliche Existenz des Man. Was dem alltäglichen Besorgen im öffentlichen Miteinander begegnet, sind nicht nur Zeug und Werk, sondern zugleich das, was sich damit »begibt«: die »Ge-

schäfte«, Unternehmungen, Vorfälle, Unfälle. Die »Welt« ist zugleich Boden und Schauplatz und gehört als solcher mit zum alltäglichen Handel und Wandel. Im öffentlichen Miteinander begegnen die Anderen in solchem Treiben, in dem »man selbst« »mitschwimmt«. Man kennt es, bespricht, begünstigt, bekämpft, behält und vergißt es immer im primären Hinblick auf das, *was* dabei betrieben wird und »herausspringt«. Fortgang, Stillstand, Umstellung und »Fazit« des einzelnen Daseins errechnen wir zunächst aus Gang, Stand, Wechsel und Verfügbarkeit des Besorgten. So trivial der Hinweis auf das Daseinsverständnis der alltäglichen Verständigkeit sein mag, ontologisch ist es doch keineswegs durchsichtig. Warum soll dann aber der »Zusammenhang« des Daseins nicht aus dem Besorgten und »Erlebten« bestimmt werden? Gehören denn Zeug und Werk und alles, wobei sich das Dasein aufhält, nicht mit zur »Geschichte«? Ist denn das Geschehen der Geschichte nur das isolierte Ablaufen von »Erlebnisströmen« in den einzelnen Subjekten?

In der Tat ist die Geschichte weder der Bewegungszusammenhang von Veränderungen der Objekte noch die freischwebende Erlebnisfolge der »Subjekte«. Betrifft dann das Geschehen der Geschichte die »Verkettung« von Subjekt und Objekt? Wenn man schon das Geschehen der Subjekt-Objektbeziehung zuweist, dann muß auch gefragt werden nach der Seinsart der Verkettung als solcher, wenn sie es ist, die im Grunde »geschieht«. Die These von der Geschichtlichkeit des Daseins sagt nicht, das weltlose Subjekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-sein existiert. *Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins.* Geschichtlichkeit des Daseins ist wesenhaft Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört. Sofern Dasein faktisch existiert, begegnet auch schon innerweltliches Entdecktes. *Mit der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-seins ist Zuhandenes und Vorhandenes je schon in die Geschichte der Welt einbezogen.* Zeug und Werk, Bücher zum Beispiel haben ihre »Schicksale«, Bauwerke und Institutionen haben ihre Geschichte. Aber auch die Natur ist geschichtlich. Zwar gerade *nicht,* sofern wir von »Naturgeschichte« sprechen[1]; wohl dagegen als Landschaft, Ansiedlungs-, Ausbeutungsgebiet, als Schlachtfeld und Kultstätte. Dieses innerwelt-

---

[1] Zur Frage der ontologischen Abgrenzung des »Naturgeschehens« gegen die Bewegtheit der Geschichte vgl. die längst nicht genügend gewürdigten Betrachtungen bei *F. Gottl,* Die Grenzen der Geschichte (1904).

liche Seiende *ist* als solches geschichtlich, und seine Geschichte bedeutet nicht ein »Äußeres«, das die »innere« Geschichte der »Seele« lediglich begleitet. Wir nennen dieses Seiende das *Welt-Geschichtliche.* Dabei ist auf die Doppelbedeutung des gewählten und hier ontologisch verstandenen Ausdrucks »Welt-Geschichte« zu achten. Er bedeutet einmal das Geschehen von Welt in ihrer wesenhaften, existenten Einheit mit dem Dasein. Zugleich aber meint er, sofern mit der faktisch existenten Welt je innerweltliches Seiendes entdeckt ist, das innerweltliche »Geschehen« des Zuhandenen und Vorhandenen. Geschichtliche Welt ist faktisch nur als Welt des innerweltlichen Seienden. Was mit dem Zeug und Werk als solchem »geschieht«, hat einen eigenen Charakter von Bewegtheit, der bislang völlig im Dunkel liegt. Ein Ring zum Beispiel, der »überreicht« und »getragen« wird, erleidet in diesem Sein nicht einfach Ortsveränderungen. Die Bewegtheit des Geschehens, in dem etwas »mit ihm geschieht«, läßt sich von der Bewegung als Ortsveränderung aus gar nicht fassen. Das gilt von allen weit-geschichtlichen »Vorgängen« und Ereignissen, in gewisser Weise auch von »Naturkatastrophen«. Dem Problem der ontologischen Struktur des weit-geschichtlichen Geschehens vermögen wir hier, von der dazu notwendigen Überschreitung der Grenzen des Themas abgesehen, um so weniger nachzugehen, als es gerade die Absicht dieser Exposition ist, vor das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt zu führen.

Es gilt nur *den* Umkreis von Phänomenen zu umgrenzen, der in der Rede von der Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch notwendig mitgemeint ist. Auf Grund der zeitlich fundierten Transzendenz der Welt ist im Geschehen des existierenden In-der-Welt-seins je schon Welt-Geschichtliches »objektiv« da, *ohne historisch erfaßt zu sein.* Und weil das faktische Dasein verfallend im Besorgten aufgeht, versteht es seine Geschichte zunächst weitgeschichtlich. Und weil fernerhin das vulgäre Seinsverständnis »Sein« indifferent als Vorhandenheit versteht, wird das Sein des Welt-Geschichtlichen im Sinne des ankommenden, anwesenden und verschwindenden Vorhandenen erfahren und ausgelegt. Und weil schließlich der Sinn von Sein überhaupt als das Selbstverständliche schlechthin gilt, ist die Frage nach der Seinsart des Welt-Geschichtlichen und nach der Bewegtheit des Geschehens überhaupt »doch eigentlich« nur die unfruchtbare Umständlichkeit einer Wortklügelei.

Das alltägliche Dasein ist in das Vielerlei dessen, was täglich »passiert«, zerstreut. Die Gelegenheiten, Umstände, deren das Besorgen

im vorhinein »taktisch« gewärtig bleibt, ergeben das »Schicksal«. Aus dem Besorgten errechnet sich das uneigentlich existierende Dasein erst seine Geschichte. Und weil es dabei, umgetrieben von seinen »Geschäften«, aus der *Zerstreuung* und dem *Unzusammenhang* des gerade »Passierten« sich erst *zusammenholen* muß, so es zu ihm selbst kommen will, erwächst überhaupt nur erst aus dem Verständnishorizont der uneigentlichen Geschichtlichkeit *die Frage* nach einem zu stiftenden »Zusammenhang« des Daseins im Sinne der »auch« vorhandenen Erlebnisse des Subjektes. Die Möglichkeit der Herrschaft dieses Fragehorizontes gründet in der Unentschlossenheit, die das Wesen der Un-ständigkeit des Selbst ausmacht.

Damit ist der *Ursprung* der Frage nach einem »Zusammenhang« des Daseins im Sinne der Einheit der Verkettung der Erlebnisse zwischen Geburt und Tod aufgezeigt. Die Herkunft der Frage verrät zugleich ihre Unangemessenheit in Absicht auf eine ursprüngliche existenziale Interpretation der Geschehensganzheit des Daseins. Bei der Vorherrschaft dieses »natürlichen« Fragehorizontes wird aber andererseits erklärlich, warum es so aussieht, als vermöchte gerade die eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins, Schicksal und Wiederholung, am allerwenigsten den phänomenalen Boden zu liefern, um das, was die Frage nach dem »Zusammenhang des Lebens« im Grunde intendiert, in die Gestalt eines ontologisch gegründeten Problems zu bringen.

Die Frage kann nicht lauten: wodurch gewinnt das Dasein die Einheit des Zusammenhangs für eine nachträgliche Verkettung der erfolgten und erfolgenden Abfolge der »Erlebnisse«, sondern: in welcher Seinsart seiner selbst *verliert es sich so, daß es sich gleichsam erst nachträglich aus der Zerstreuung zusammenholen und für das Zusammen eine umgreifende Einheit sich erdenken muß?* Die Verlorenheit in das Man und an das Welt-Geschichtliche enthüllte sich früher als Flucht vor dem Tode. Diese Flucht vor... offenbart das Sein *zum* Tode als eine Grundbestimmtheit der Sorge. Die vorlaufende Entschlossenheit bringt dieses Sein zum Tode in die eigentliche Existenz. Das Geschehen dieser Entschlossenheit aber, das vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten, interpretierten wir als eigentliche Geschichtlichkeit. Liegt etwa in dieser die ursprüngliche, unverlorene, eines Zusammenhangs unbedürftige Erstrecktheit der ganzen Existenz? Die Entschlossenheit des Selbst gegen die Unständigkeit der Zerstreuung ist in sich selbst die *erstreckte Stätigkeit,* in der das Dasein als Schicksal Geburt und Tod und ihr »Zwischen« in seine Exi-

stenz »einbezogen« hält, so zwar, daß es in solcher Ständigkeit augenblicklich ist für das Welt-Geschichtliche seiner jeweiligen Situation. In der schicksalhaften Wiederholung gewesener Möglichkeiten bringt sich das Dasein zu dem vor ihm schon Gewesenen »unmittelbar«, das heißt zeitlich ekstatisch zurück. Mit diesem Sichüberliefern des Erbes aber ist dann die »Geburt« im Zurückkommen aus der unüberholbaren Möglichkeit des Todes *in die Existenz eingeholt,* damit diese freilich nur die Geworfenheit des eigenen Da illusionsfreier hinnehme.

Die Entschlossenheit konstituiert die *Treue* der Existenz zum eigenen Selbst. Als *angstbereite* Entschlossenheit ist die Treue zugleich mögliche Ehrfurcht vor der einzigen Autorität, die ein freies Existieren haben kann, vor den wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz. Die Entschlossenheit wäre ontologisch mißverstanden, wollte man meinen, sie *sei* nur so lange als »Erlebnis« wirklich, als der »Akt« der Entschließung »dauert«. In der Entschlossenheit liegt die existenzielle Ständigkeit, die ihrem Wesen nach jeden möglichen, ihr entspringenden Augenblick schon vorweggenommen hat. Die Entschlossenheit als Schicksal ist die Freiheit für das möglicherweise situationsmäßig geforderte *Aufgeben* eines bestimmten Entschlusses. Dadurch wird die Stätigkeit der Existenz nicht unterbrochen, sondern gerade augenblicklich bewährt. Die Stätigkeit bildet sich nicht erst durch die und aus der Aneinanderfügung von »Augenblicken«, sondern diese entspringen der *schon erstreckten* Zeitlichkeit der zukünftig gewesenden Wiederholung.

In der uneigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist die ursprüngliche Erstrecktheit des Schicksals verborgen. Unständig als Man-selbst gegenwärtigt das Dasein sein »Heute«. Gewärtig des nächsten Neuen hat es auch schon das Alte vergessen. Das Man weicht der Wahl aus. Blind für Möglichkeiten vermag es nicht, Gewesenes zu wiederholen, sondern es behält nur und erhält das übrig gebliebene »Wirkliche« des gewesenen Welt-Geschichtlichen, die Überbleibsel und die vorhandene Kunde darüber. In die Gegenwärtigung des Heute verloren, versteht es die »Vergangenheit« aus der »Gegenwart«. Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wiederholender Augenblick eine *Entgegenwärtigung* des Heute und eine Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man. Die uneigentlich geschichtliche Existenz dagegen sucht, beladen mit der ihr selbst unkenntlich gewordenen Hinterlassenschaft der »Vergangenheit«, das Moderne. Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als die »Wiederkehr« des Möglichen und weiß darum, daß die Möglich-

keit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalhaft-augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist.

Die existenziale Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins gerät ständig unversehens in den Schatten. Die Dunkelheiten lassen sich um so weniger abstreifen, als schon die möglichen Dimensionen des angemessenen Fragens nicht entwirrt sind und in allen das *Rätsel* des *Seins* und, wie jetzt deutlich wurde, der *Bewegung* sein Wesen treibt. Gleichwohl mag ein Entwurf der ontologischen Genesis der Historie als Wissenschaft aus der Geschichtlichkeit des Daseins gewagt werden. Er dient als Vorbereitung für die im folgenden zu vollziehende Klärung der Aufgabe einer historischen Destruktion der Geschichte der Philosophie[1].

§ 76. Der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins

Daß die Historie wie jede Wissenschaft als eine Seinsart des Daseins faktisch und jeweils von der »herrschenden Weltanschauung« »abhängig« ist, bedarf keiner Erörterung, über dieses Faktum hinaus muß jedoch nach der ontologischen Möglichkeit des Ursprungs der Wissenschaften aus der Seinsverfassung des Daseins gefragt werden. Dieser Ursprung ist noch wenig durchsichtig. Im vorliegenden Zusammenhang soll die Analyse den existenzialen Ursprung der Historie nur soweit umrißhaft kenntlich machen, als dadurch die Geschichtlichkeit des Daseins und ihre Verwurzelung in der Zeitlichkeit noch deutlicher ans Licht kommt.

Wenn das Sein des Daseins grundsätzlich geschichtlich ist, dann bleibt offenbar jede faktische Wissenschaft diesem Geschehen verhaftet. Die Historie hat aber noch in einer eigenen und vorzüglichen Weise die Geschichtlichkeit des Daseins zur Voraussetzung.

Das möchte man zunächst durch den Hinweis darauf verdeutlichen, daß die Historie als Wissenschaft von der Geschichte des Daseins das ursprünglich geschichtlich Seiende zur »Voraussetzung« haben muß als ihr mögliches »Objekt«. Allein Geschichte muß nicht nur *sein,* damit ein historischer Gegenstand zugänglich wird, und nicht nur ist historisches Erkennen als geschehende Verhaltung des Daseins geschichtlich, sondern die *historische Erschließung von Geschichte ist an ihr selbst,* mag sie faktisch vollzogen werden oder nicht, *ihrer ontologischen Struktur nach in der Geschichtlichkeit des Daseins verwurzelt.* Diesen Zusammenhang meint die Rede vom existenzialen Ursprung der Hi-

[1] Vgl. § 6, S. 19 ff.

storie aus der Geschichtlichkeit des Daseins. Ihn aufhellen bedeutet methodisch: die *Idee* der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch entwerfen. Dagegen geht es nicht darum, den Begriff der Historie aus einem heute faktischen Wissenschaftsbetrieb zu »abstrahieren« bzw. ihn diesem anzugleichen. Denn was verbürgt, grundsätzlich gesehen, daß dieses faktische Verfahren in der Tat Historie ihren ursprünglichen und eigentlichen Möglichkeiten nach repräsentiert? Und selbst wenn das zutrifft, worüber wir uns jeder Entscheidung enthalten, dann könnte doch der Begriff nur am Leitfaden der schon verstandenen Idee der Historie am Faktum »entdeckt« werden. Umgekehrt jedoch wird die existenziale Idee der Historie nicht dadurch in ein höheres Recht gesetzt, daß der Historiker die Übereinstimmung seines faktischen Verhaltens mit ihr bestätigt. Sie wird auch dadurch nicht »falsch«, daß er eine solche bestreitet.

In der Idee der Historie als Wissenschaft liegt, daß sie die *Erschließung* des geschichtlich Seienden als eigene Aufgabe ergriffen hat. Jede Wissenschaft konstituiert sich primär durch die Thematisierung. Was im Dasein als erschlossenem In-der-Welt-sein vorwissenschaftlich bekannt ist, wird auf sein spezifisches Sein entworfen. Mit diesem Entwurf begrenzt sich die Region des Seienden. Die Zugänge zu ihm erhalten ihre methodische »Direktion«, die Struktur der Begrifflichkeit der Auslegung gewinnt ihre Vorzeichnung. Wenn wir, unter Zurückstellung der Frage nach der Möglichkeit einer »Geschichte der Gegenwart«, der Historie die Erschließung der »Vergangenheit« als Aufgabe zuweisen, dann ist die historische Thematisierung der Geschichte nur möglich, wenn überhaupt je schon »Vergangenheit« erschlossen ist. Noch ganz abgesehen davon, ob ausreichende Quellen für eine historische Vergegenwärtigung der Vergangenheit verfügbar sind, muß doch überhaupt der *Weg zu ihr offen* sein für den historischen Rückgang in sie. Daß dergleichen zutrifft und wie das möglich wird, liegt keineswegs am Tag.

Sofern aber das Sein des Daseins geschichtlich, das heißt auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit in seiner Gewesenheit offen ist, hat die in der Existenz vollziehbare Thematisierung der »Vergangenheit« überhaupt freie Bahn. Und weil das Dasein *und nur es* ursprünglich geschichtlich ist, muß das, was die historische Thematisierung als möglichen Gegenstand der Forschung vorgibt, die Seinsart von *dagewesenem Dasein* haben. Mit dem faktischen Dasein als In-der-Welt-sein *ist* je auch Welt-Geschichte. Wenn jenes nicht mehr da ist, dann ist auch die Welt dagewesen. Dem widerstreitet nicht, daß das vormals innerweltlich Zuhandene gleichwohl noch

nicht vergeht und als Unvergangenes der dagewesenen Welt für eine Gegenwart »historisch« vorfindlich wird.

Noch vorhandene Überreste, Denkmäler, Berichte sind *mögliches* »Material« für die konkrete Erschließung des dagewesenen Daseins. Zu *historischem* Material *kann* dergleichen nur werden, weil es seiner eigenen Seinsart nach *welt-geschichtlichen* Charakter hat. Und es *wird* Material erst dadurch, daß es im vorhinein hinsichtlich seiner Innerweltlichkeit verstanden ist. Die schon entworfene Welt bestimmt sich auf dem Wege der Interpretation des weltgeschichtlichen, »erhaltenen« Materials. Die Beschaffung, Sichtung und Sicherung des Materials bringt nicht erst den Rückgang zur »Vergangenheit« in Gang, sondern setzt das *geschichtliche Sein zum* dagewesenen Dasein, das heißt die Geschichtlichkeit der Existenz des Historikers schon voraus. Diese fundiert existenzial die Historie als Wissenschaft bis in die unscheinbarsten, »handwerklichen« Veranstaltungen[1].

Wenn die Historie dergestalt in der Geschichtlichkeit wurzelt, dann muß sich von hier aus auch bestimmen lassen, was »eigentlich« *Gegenstand* der Historie ist. Die Umgrenzung des ursprünglichen Themas der Historie wird sich in Anmessung an die eigentliche Geschichtlichkeit und die ihr zugehörige Erschließung des Dagewesenen, die Wiederholung, vollziehen müssen. Diese versteht dagewesenes Dasein in seiner gewesenen eigentlichen Möglichkeit. Die »Geburt« der Historie aus der eigentlichen Geschichtlichkeit bedeutet dann: die primäre Thematisierung des historischen Gegenstandes entwirft dagewesenes Dasein auf seine eigenste Existenzmöglichkeit. Historie soll also das *Mögliche* zum Thema haben? Steht nicht ihr ganzer »Sinn« einzig nach den *»Tatsachen«,* nach dem, wie es tatsächlich gewesen ist?

Allein, was bedeutet: Dasein ist »tatsächlich«? Wenn das Dasein »eigentlich« nur wirklich ist in der Existenz, dann konstituiert sich doch seine »Tatsächlichkeit« gerade im entschlossenen Sichentwerfen auf ein gewähltes Seinkönnen. Das »tatsächlich« eigentlich Dagewesene ist dann aber die existenzielle Möglichkeit, in der sich Schicksal, Geschick und Welt-Geschichte faktisch bestimmten. Weil die Existenz je nur als faktisch geworfene ist, wird die Historie die stille Kraft des Möglichen um so eindringlicher erschließen, je einfacher und konkreter sie das In-der-Welt-gewesensein aus seiner Möglichkeit her versteht und »nur« darstellt.

---

1 Zur Konstitution des historischen Verstehens vgl. E. Spranger, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, Festschrift für Joh. Volkelt 1918, S. 357 ff.

Wenn die Historie, selbst eigentlicher Geschichtlichkeit entwachsend, wiederholend das dagewesene Dasein in seiner Möglichkeit enthüllt, dann hat sie auch schon im Einmaligen das »Allgemeine« offenbar gemacht. Die Frage, ob die Historie nur die Reihung der einmaligen, »individuellen« Begebenheiten oder auch »Gesetze« zum Gegenstand habe, ist in der Wurzel schon verfehlt. Weder das nur einmalig Geschehene noch ein darüber schwebendes Allgemeines ist ihr Thema, sondern die faktisch existent gewesene Möglichkeit. Diese wird nicht als solche wiederholt, das heißt eigentlich historisch verstanden, wenn sie in die Blässe eines überzeitlichen Musters verkehrt wird. Nur faktische eigentliche Geschichtlichkeit vermag als entschlossenes Schicksal die dagewesene Geschichte so zu erschließen, daß in der Wiederholung die »Kraft« des Möglichen in die faktische Existenz hereinschlägt, das heißt in deren Zukünftigkeit auf sie zukommt. Die Historie nimmt daher – sowenig wie die Geschichtlichkeit des unhistorischen Daseins – ihren Ausgang keineswegs in der »Gegenwart« und beim nur heute »Wirklichen«, um sich von da zu einem Vergangenen zurückzutasten, sondern auch die *historische* Erschließung zeitigt sich *aus der Zukunft*. Die *»Auswahl«* dessen, was für die Historie möglicher Gegenstand werden soll, *ist schon getroffen,* in der faktischen, existenziellen *Wahl* der Geschichtlichkeit des Daseins, in dem allererst die Historie entspringt und einzig *ist*.

Die in der schicksalhaften Wiederholung gründende historische Erschließung der »Vergangenheit« ist so wenig »subjektiv«, daß sie allein die »Objektivität« der Historie gewährleistet. Denn die Objektivität einer Wissenschaft regelt sich primär daraus, ob sie das ihr zugehörige thematische Seiende in der Ursprünglichkeit seines Seins dem Verstehen unverdeckt *entgegenbringen* kann. In keiner Wissenschaft sind die »Allgemeingültigkeit« der Maßstäbe und die Ansprüche auf »Allgemeinheit«, die das Man und seine Verständigkeit fordert, *weniger* mögliche Kriterien der »Wahrheit« als in der eigentlichen Historie.

Nur weil das zentrale Thema der Historie je die *Möglichkeit* der dagewesenen Existenz ist und diese faktisch immer weltgeschichtlich existiert, kann sie von sich die unerbittliche Orientierung an den »Tatsachen« fordern. Deshalb verzweigt sich die faktische Forschung vielfältig und macht Zeug-, Werk-, Kultur-, Geistes- und Ideen-Geschichte zu ihrem Gegenstand. Die Geschichte ist zugleich an ihr selbst als sichüberliefernde je in einer ihr zugehörigen Ausgelegtheit, die selbst ihre eigene Geschichte hat, so daß die Historie zumeist erst durch die Überlieferungsgeschichte hindurch zum Dagewesenen selbst

vordringt. Daran liegt es, daß die konkrete historische Forschung sich je in wechselnder Nähe zu ihrem eigentlichen Thema halten kann. Der Historiker, der sich von vornherein auf die »Weltanschauung« eines Zeitalters »wirft«, hat damit noch nicht bewiesen, daß er seinen Gegenstand eigentlich geschichtlich und nicht nur »ästhetisch« versteht. Und andererseits kann die Existenz eines Historikers, der »nur« Quellen ediert, durch eine eigentliche Geschichtlichkeit bestimmt sein.

So ist denn auch die Herrschaft eines differenzierten historischen Interesses bis zu den entferntesten und primitivsten Kulturen an sich noch kein Beweis für die eigentliche Geschichtlichkeit einer »Zeit«. Am Ende ist das Aufkommen eines Problems des »Historismus« das deutlichste Anzeichen dafür, daß die Historie das Dasein seiner eigentlichen Geschichtlichkeit zu entfremden trachtet. Diese bedarf nicht notwendig der Historie. Unhistorische Zeitalter sind als solche nicht auch schon ungeschichtlich.

Die Möglichkeit, daß Historie überhaupt entweder von »Nutzen« oder »Nachteil« sein kann »für das Leben«, gründet darin, daß dieses in der Wurzel seines Seins geschichtlich ist und sonach als faktisch existierendes sich je schon für eigentliche oder uneigentliche Geschichtlichkeit entschieden hat. *Nietzsche* hat das Wesentliche über »Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« in seiner zweiten unzeitgemäßen Betrachtung (1874) erkannt und eindeutig-eindringlich gesagt. Er unterscheidet drei Arten von Historie: die monumentalische, antiquarische und kritische, ohne die Notwendigkeit dieser Dreiheit und den Grund ihrer Einheit ausdrücklich aufzuweisen. *Die Dreifachheit der Historie ist in der Geschichtlichkeit des Daseins vorgezeichnet.* Diese läßt zugleich verstehen, inwiefern eigentliche Historie die faktisch konkrete Einheit dieser drei Möglichkeiten sein muß. *Nietzsches* Einteilung ist nicht zufällig. Der Anfang seiner »Betrachtung« läßt vermuten, daß er mehr verstand, als er kundgab.

Als geschichtliches ist das Dasein nur möglich auf dem Grunde der Zeitlichkeit. Diese zeitigt sich in der ekstatisch-horizontalen Einheit ihrer Entrückungen. Das Dasein existiert als zukünftiges eigentlich im entschlossenen Erschließen einer gewählten Möglichkeit. Entschlossen auf sich zurückkommend, ist es wiederholend offen für die »monumentalen« Möglichkeiten menschlicher Existenz. Die solcher Geschichtlichkeit entspringende Historie ist »monumentalisch«. Das Dasein ist als gewesendes seiner Geworfenheit überantwortet. In der wiederholenden Aneignung des Möglichen liegt zugleich vorgezeichnet die Möglichkeit der verehrenden Bewahrung der dagewesenen Existenz, an der die ergriffene Möglichkeit offenbar geworden. Als

monumentalische ist die eigentliche Historie deshalb »antiquarisch«. Das Dasein zeitigt sich in der Einheit von Zukunft und Gewesenheit als Gegenwart. Diese erschließt, und zwar als Augenblick, das Heute eigentlich. Sofern dieses aber aus dem zukünftig-wiederholenden Verstehen einer ergriffenen Existenzmöglichkeit ausgelegt ist, wird die eigentliche Historie zur Entgegenwärtigung des Heute, das ist zum leidenden Sichlösen von der verfallenden Öffentlichkeit des Heute. Die monumentalisch-antiquarische Historie ist als eigentliche notwendig Kritik der »Gegenwart«. Die eigentliche Geschichtlichkeit ist das Fundament der möglichen Einheit der drei Weisen der Historie. Der *Grund* des Fundaments der eigentlichen Historie aber ist die *Zeitlichkeit* als der existenziale Seinssinn der Sorge.

Die konkrete Darstellung des existenzial-geschichtlichen Ursprungs der Historie vollzieht sich in der Analyse der Thematisierung, die diese Wissenschaft konstituiert. Die historische Thematisierung hat ihr Hauptstück in der Ausbildung der hermeneutischen Situation, die sich mit dem Entschluß des geschichtlich existierenden Daseins zur wiederholenden Erschließung des dagewesenen öffnet. Aus der *eigentlichen Erschlossenheit* (»Wahrheit«) *der geschichtlichen Existenz* ist die Möglichkeit und die Struktur der *historischen Wahrheit* zu exponieren. Weil aber die Grundbegriffe der historischen Wissenschaften, sie mögen deren Objekte oder ihre Behandlungsart betreffen, Existenzbegriffe sind, hat die Theorie der Geisteswissenschaften eine thematisch existenziale Interpretation der *Geschichtlichkeit* des Daseins zur Voraussetzung. Sie ist das ständige Ziel, dem sich die Forschungsarbeit *W. Diltheys* näher zu bringen sucht und das durch die Ideen des Grafen *Yorck* von Wartenburg eindringlicher erhellt wird.

§ 77. Der Zusammenhang der vorstehenden Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen W. Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck

Die vollzogene Auseinanderlegung des Problems der Geschichte ist aus der Aneignung der Arbeit Diltheys erwachsen. Sie wurde bestätigt und zugleich gefestigt durch die Thesen des Grafen Yorck, die sich verstreut in seinen Briefen an Dilthey finden[1].

Das heute vielfach noch verbreitete Bild Diltheys ist folgendes: der »feinsinnige« Ausleger der Geistes-, im besonderen Literaturgeschichte,

[1] Vgl. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle a. d. S. 1923.

der sich »auch« um eine Abgrenzung der Natur- und Geisteswissenschaften bemüht, dabei der Geschichte dieser Wissenschaften und ebenso der »Psychologie« eine ausgezeichnete Rolle zuweist und das Ganze in einer relativistischen »Lebensphilosophie« verschwimmen läßt. Für die Oberflächenbetrachtung ist diese Zeichnung »richtig«. Ihr entgeht aber die »Substanz«. Sie verdeckt mehr, als sie enthüllt.

Schematisch läßt sich die Forschungsarbeit Diltheys in drei Bezirke aufteilen: Studien zur Theorie der Geisteswissenschaften und ihrer Abgrenzung von den Naturwissenschaften; Forschungen über die Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat; Bemühungen um eine Psychologie, in der die »ganze Tatsache Mensch« zur Darstellung gebracht werden soll. Wissenschaftstheoretische, wissenschaftsgeschichtliche und hermeneutisch-psychologische Untersuchungen durchdringen und überschneiden sich ständig. Wo die eine Blickrichtung vorwiegt, sind die anderen auch schon Motiv und Mittel. Was sich wie Zwiespältigkeit und unsicheres, zufälliges »Probieren« ausnimmt, ist die elementare Unruhe zu dem einen Ziel: das »Leben« zum philosophischen Verständnis zu bringen, und diesem Verstehen aus dem »Leben selbst« ein hermeneutisches Fundament zu sichern. Alles zentriert in der »Psychologie«, die das »Leben« in seinem geschichtlichen Entwicklungs- und Wirkungszusammenhang verstehen soll als die *Weise,* in der der Mensch *ist,* als möglichen *Gegenstand* der Geisteswissenschaften und als *Wurzel* dieser Wissenschaften *zumal.* Die Hermeneutik ist die Selbstaufklärung dieses Verstehens und erst in abgeleiteter Form Methodologie der Historie.

Dilthey hat zwar mit Rücksicht auf zeitgenössische Erörterungen, die seine eigenen Forschungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften einseitig in das Feld der Wissenschaftstheorie gedrängt haben, seine Veröffentlichungen vielfach in dieser Richtung orientiert. Die »Logik der Geisteswissenschaften« ist für ihn ebensowenig zentral, wie seine »Psychologie« »nur« als Verbesserung der positiven Wissenschaft vom Psychischen angestrebt wird.

Diltheys eigenste philosophische Tendenz in der Kommunikation mit seinem Freunde, dem Grafen Yorck, bringt dieser einmal unzweideutig zum Ausdruck, wenn er auf *»das uns gemeinsame Interesse Geschichtlichkeit zu verstehen«* [v. Verf. gesp.] hinweist[1]. Die Aneignung der Diltheyschen Forschungen, die jetzt erst in vollem Umfang zugänglich werden, bedarf der Stätigkeit und Konkretion grundsätzlicher Auseinandersetzung. Für eine ausführliche Erörterung der Pro-

---

[1] Briefwechsel, S. 185.

bleme, die ihn bewegten und wie sie ihn bewegten, ist hier nicht der Ort[1]. Dagegen sollen einige zentrale Ideen des Grafen *Yorck* durch eine Auswahl charakteristischer Briefstellen eine vorläufige Kennzeichnung erhalten.

Die in der Kommunikation mit der *Diltheyschen* Fragestellung und Arbeit lebendige Tendenz *Yorcks* zeigt sich gerade in der Stellungnahme zu den Aufgaben der grundlegenden Disziplin, der analytischen Psychologie. Er schreibt zu Diltheys Akademieabhandlung »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« (1894): »Die Selbstbesinnung als primäres Erkenntnißmittel, die Analysis als primäres Erkenntnißverfahren werden fest hingestellt. Von hier aus werden Sätze formuliert, die der Eigenbefund verifiziert. Zu einer kritischen Auflösung, einer Erklärung und damit inneren Widerlegung der konstruktiven Psychologie und ihrer Annahmen wird nicht fortgeschritten.« (Briefw. S. 177.) »... das Absehen von kritischer Auflösung = psychologischer Provenienznachweisung im Einzelnen und in eingreifender Ausführung steht meines Erachtens im Zusammenhange mit dem Begriffe und der Stellung, welche Sie der Erkenntnißtheorie zuweisen.« (S. 177.) »Die *Erklärung* der Unanwendbarkeit – die Thatsache ist hingestellt und deutlich gemacht – giebt nur eine Erkenntnißtheorie. Sie hat Rechenschaft abzulegen über die Adaequatheit der wissenschaftlichen Methoden, sie hat die Methodenlehre zu begründen, anstatt daß jetzt die Methoden den einzelnen Gebieten – ich muß sagen auf gut Glück – entnommen werden« (S. 179 f.).

In dieser Forderung Yorcks – es ist im Grunde die einer den Wissenschaften vorausschreitenden und sie führenden Logik, wie es die Platonische und die Aristotelische war, – liegt die Aufgabe beschlossen, positiv und radikal die verschiedene kategoriale Struktur des Seienden, das Natur, und des Seienden, das Geschichte *ist* (des Daseins), herauszuarbeiten. Y. findet, daß D.'s Untersuchungen *»zu wenig die generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem betonen.«* (S. 191) [v. Verf. gesp.]. »Insbesondere das Verfahren der Vergleichung wird als Methode der Geisteswissenschaften in Anspruch genommen. Hier trenne ich mich von Ihnen ... Vergleichung ist immer aesthetisch, haftet immer an der Gestalt. Windelband weist der Geschichte Gestalten zu. Ihr Begriff des Typus ist ein durchaus inner-

[1] Darauf kann um so mehr verzichtet werden, als wir G. *Misch* eine konkrete und auf die zentralen Tendenzen abzielende Darstellung Diltheys verdanken, die keine Auseinandersetzung mit dessen Werk wird entbehren können. Vgl. *W. Dilthey,* Ges. Schriften Bd. V (1924), *Vorbericht,* S. VII-CXVII.

licher. Da handelt es sich um Charaktere, nicht um Gestalten. Jenem ist Geschichte: eine Reihe von Bildern, von Einzelgestalten, aesthetische Forderung. Dem Naturwissenschaftler bleibt eben neben der Wissenschaft als eine Art von menschlichem Beruhigungsmittel nur der aesthetische Genuß. Ihr Begriff von Geschichte ist doch der eines Kräftekonnexes, von Krafteinheiten, auf welche die Kategorie: Gestalt nur übertragener Maßen anwendbar sein sollte«. (S. 193.)

Aus dem sicheren Instinkt für die »Differenz des Ontischen und Historischen« erkennt Y., wie stark die traditionelle Geschichtsforschung sich noch in »rein okularen Bestimmungen« (S. 192) hält, die auf das Körperliche und Gestalthafte zielen.

»Ranke ist ein großes Okular, dem nicht, was entschwand, zu *Wirklichkeiten* werden kann... Aus Rankes ganzer Art erklärt sich auch die Beschränkung des Geschichtsstoffes auf das Politische. Nur dies ist das Dramatische.« (S. 60.) »Die Modifikationen, die der Zeitverlauf gebracht hat, erscheinen mir unwesentlich, und da mag ich wohl anders werthen. Denn zum Beispiel die so genannte historische Schule halte ich für eine bloße Nebenströmung innerhalb desselben Flußbettes und nur ein Glied eines alten durchgehenden Gegensatzes repraesentirend. Der Name hat etwas Täuschendes. *Jene Schule war gar keine historische* [v. Verf. gesp.] sondern eine antiquarische, aesthetisch konstruirend, während die große dominirende Bewegung die der mechanischen Construktion war. Daher was sie methodisch hinzubrachte, zu der Methode der Rationalität nur Gesammtgefühl« (S. 68 f.).

»Der echte Philologus, der einen Begriff von Historie hat als von einem Antiquitätenkasten. Wo keine Palpabilität – wohin nur lebendige psychische Transposition führt, da kommen die Herren nicht hin. Sie sind eben im Innersten Naturwissenschaftler und werden noch mehr zu Skeptikern, weil das Experiment fehlt. Von all dem Krimskrams, wie oft zum Beispiel Platon in Großgriechenland oder Syrakus gewesen, muß man sich ganz fernhalten. Da hängt keine Lebendigkeit dran. Solche äußerliche Manier, die ich nun kritisch durchgesehen habe, kommt zuletzt zu einem großen Fragezeichen und ist zu Schanden geworden an den großen Realitäten Homer, Platon, Neues Testament. Alles wirklich Reale wird zum Schemen, wenn es als »Ding an sich« betrachtet, wenn es nicht erlebt wird«. (S. 61.) »Die ‘Wissenschaftler’ stehen den Mächten der Zeit ähnlich gegenüber wie die feinstgebildete französische Gesellschaft damaliger Revolutionsbewegung. Hier wie dort Formalismus, Kultus der Form. Verhältnißbestimmungen der Weisheit letztes Wort. Solche Denkrichtung hat na-

türlich ihre – wie ich meine – noch nicht geschriebene Geschichte. Die Bodenlosigkeit des Denkens und des Glaubens an solches Denken – erkenntnißtheoretisch betrachtet: ein metaphysisches Verhalten – ist historisches Produkt.« (S. 39.) »Die Wellenschwingungen hervorgerufen durch das exzentrische Princip, welches vor mehr als vierhundert Jahren eine neue Zeit heraufführte, scheinen mir bis zum Äußersten weit und flach geworden zu sein, die Erkenntniß bis zur Aufhebung ihrer selbst fortgeschritten, der Mensch so weit seiner selbst entrückt, daß er seiner nicht mehr ansichtig ist. Der »moderne Mensch« das heißt der Mensch seit der Renaissance ist fertig zum Begrabenwerden.« (S. 83.) Dagegen: »Alle wahrhaft lebendige und nicht nur Leben schillernde Historie ist Kritik.« (S. 19.) »Aber Geschichtskenntniß ist zum besten Theile Kenntniß der verborgenen Quellen.« (S. 109.) »Mit der Geschichte ists so, daß was Spektakel macht und augenfällig ist nicht die Hauptsache ist. Die Nerven sind unsichtbar wie das Wesentliche überhaupt unsichtbar ist. Und wie es heißt: »Wenn ihr stille wäret, so würdet ihr stark sein« so ist auch die Variante wahr: wenn ihr stille seid so werdet ihr vernehmen das heißt verstehen.« (S. 26.) »Und dann genieße ich das stille Selbstgespräch und den Verkehr mit dem Geiste der Geschichte. Der ist in seiner Klause dem Faust nicht erschienen und auch dem Meister Goethe nicht. Ihm würden sie nicht erschrocken gewichen sein, so ernst und ergreifend die Erscheinung sein mag. Ist sie doch brüderlich und verwandt in anderem, tieferen Sinne als die Bewohner von Busch und Feld. Die Bemühung hat Ähnlichkeit mit dem Ringen Jacobs, für den Ringenden selbst ein sicherer Gewinn. Darauf aber kommts an erster Stelle an«. (S. 133.)

Die klare Einsicht in den Grundcharakter der Geschichte als »Virtualität« gewinnt Yorck aus der Erkenntnis des Seinscharakters des menschlichen Daseins selbst, also gerade nicht wissenschaftstheoretisch am Objekt der Geschichtsbetrachtung: »Daß die gesammte psycho-physische Gegebenheit nicht *ist* [Sein = Vorhandensein der Natur. Anm. d. Vf.] sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit. Und eine Selbstbesinnung, welche nicht auf ein abstraktes Ich sondern auf die Fülle meines Selbstes gerichtet ist, wird mich historisch bestimmt finden, wie die Physik mich kosmisch bestimmt erkennt. Gerade so wie Natur bin ich Geschichte ...« (S. 71.) Und Yorck, der alle unechten »Verhältnisbestimmungen« und »bodenlosen« Relativismen durchschaute, zögert nicht, die letzte Konsequenz aus der Einsicht in die Geschichtlichkeit des Daseins zu ziehen. »Andererseits aber bei der inneren Geschichtlichkeit des Selbstbewußtseins ist eine

von der Historie abgesonderte Systematik methodologisch inadaequat. Wie die Physiologie von der Physik nicht abstrahieren kann, so die Philosophie – gerade wenn sie eine kritische ist – nicht von der Geschichtlichkeit ... Das Selbstverhalten und die Geschichtlichkeit sind wie Athmen und Luftdruck – und – es mag dies einiger Maßen paradox klingen – die Nicht-Vergeschichtlichung des Philosophirens erscheint mir in methodischer Beziehung als ein metaphysischer Rest«. (S. 69.) »Weil philosophiren leben ist, darum – erschrecken Sie nicht – giebt es nach meiner Meinung eine Philosophie der Geschichte – wer sie schreiben könnte! – Gewiß nicht so wie sie bisher aufgefaßt und versucht worden ist, wogegen unwiderleglich Sie Sich erklärt haben. Die bisherige Fragstellung war eben eine falsche, ja unmögliche, aber ist nicht die einzige. Darum weiter giebt es kein wirkliches Philosophiren, welches nicht historisch wäre. Die Trennung zwischen systematischer Philosophie und historischer Darstellung ist dem Wesen nach unrichtig.« (S. 251.) »Das Praktisch werden können ist ja nun allerdings der eigentliche Rechtsgrund aller Wissenschaft. Aber die mathematische Praxis ist nicht die alleinige. Die praktische Abzweckung unseres Standpunktes ist die paedagogische, im weitesten und tiefsten Wortsinne. Sie ist die Seele aller wahren Philosophie und die Wahrheit des Platon und Aristoteles«. (S. 42 f.) »Sie wissen was ich von der Möglichkeit einer Ethik als Wissenschaft halte. Trotzdem kanns immer etwas besser gemacht werden. Für wen eigentlich sind solche Bücher? Registraturen über Registraturen! Das einzig Bemerkenswerthe der Trieb von der Physik zur Ethik zu kommen.« (S. 73.) »Wenn man Philosophie als Lebensmanifestation begreift, nicht als Expektoration eines bodenlosen Denkens, bodenlos erscheinend, weil der Blick von dem Bewußtseinsboden abgelenkt wird, so ist die Aufgabe wie knapp im Resultate, so verwickelt und mühsam in seiner Gewinnung. Vorurtheilsfreiheit ist die Voraussetzung und schon diese schwer zu gewinnen.« (S. 250.)

Daß York selbst sich auf den Weg machte, gegenüber dem Ontischen (Okularen) das Historische kategorial in den Griff zu bringen und »das Leben« in das angemessene wissenschaftliche Verständnis zu heben, wird aus dem Hinweis auf die Art der Schwierigkeit solcher Untersuchungen deutlich: ästhetisch-mechanistische Denkweise »findet leichter wörtlichen Ausdruck, bei der breiten Provenienz der Worte aus der Okularität erklärlich, als eine hinter die Anschauung zurückgehende Analysis... Was dagegen in den Grund der Lebendigkeit eindringt, ist einer exoterischen Darstellung entzogen, woher denn alle Terminologie nicht gemeinverständlich, symbolisch und unver-

meidlich. Aus der besonderen Art des philosophischen Denkens folgt die Besonderheit ihres sprachlichen Ausdrucks.« (S. 70 f.) »Aber Sie kennen meine Vorliebe für das Paradoxe, die ich damit rechtfertige, daß Paradoxie ein Merkmal der Wahrheit ist, daß communis opinio gewißlich nirgends in der Wahrheit ist, als ein elementarer Niederschlag verallgemeinernden Halbverstehens, in dem Verhältnisse zu der Wahrheit wie der Schwefeldampf, den der Blitz zurückläßt. Wahrheit ist nie Element. Staatspaedagogische Aufgabe wäre es die elementare öffentliche Meinung zu zersetzen und möglichst die Individualität des Sehens und Ansehens bildend zu ermöglichen. Es würden dann statt eines so genannten öffentlichen Gewissens – dieser radikalen Veräußerlichung, wieder Einzelgewissen, das heißt Gewissen mächtig werden«. (S. 249 f.)

Das Interesse, Geschichtlichkeit zu verstehen, bringt sich vor die Aufgabe einer Herausarbeitung der »generischen Differenz zwischen Ontischem und Historischem«. Damit ist das *fundamentale Ziel* der *»Lebensphilosophie«* festgemacht. Gleichwohl bedarf die Fragestellung einer *grundsätzlichen* Radikalisierung. Wie anders soll Geschichtlichkeit in ihrem Unterschied vom Ontischen philosophisch erfaßt und »kategorial« begriffen werden, es sei denn dadurch, daß »Ontisches« sowohl wie »Historisches« in eine *ursprünglichere Einheit* der möglichen Vergleichshinsicht und Unterscheidbarkeit gebracht werden? Das ist aber nur möglich, wenn die Einsicht erwächst: 1. Die Frage nach der Geschichtlichkeit ist eine *ontologische* Frage nach der Seinsverfassung des geschichtlich Seienden; 2. die Frage nach dem Ontischen ist die *ontologische* Frage nach der Seinsverfassung des nicht daseinsmäßigen Seienden, des Vorhandenen im weitesten Sinne; 3. das Ontische ist nur *ein* Bezirk des Seienden. Die Idee des Seins umgreift »Ontisches« *und* »Historisches«. *Sie* ist es, die sich muß »generisch differenzieren« lassen.

Nicht zufällig nennt York das nicht geschichtliche Seiende das Ontische schlechthin. Das ist nur der Widerschein der ungebrochenen Herrschaft der traditionellen Ontologie, die, herkünftig aus der *antiken* Fragestellung nach dem Sein, die ontologische Problematik in einer grundsätzlichen Verengung festhält. Das Problem der Differenz zwischen Ontischem und Historischem kann als Forschungsproblem nur ausgearbeitet werden, wenn es sich durch die fundamentalontologische Klärung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt *zuvor des Leitfadens versichert hat*[1]. So wird deutlich, in wel-

[1] Vgl. §§ 5 u. 6, S. 15 ff.

chem Sinne die vorbereitende existenzial-zeitliche Analytik des Daseins entschlossen ist, den Geist des Grafen *Yorck* zu pflegen, um dem Werke *Diltheys* zu dienen.

Sechstes Kapitel
Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes

§ 78. Die Unvollständigkeit der vorstehenden zeitlichen Analyse des Daseins

Zum Erweis dessen, daß und wie Zeitlichkeit das Sein des Daseins konstituiert, wurde gezeigt: Geschichtlichkeit als Seinsverfassung der Existenz ist »im Grunde« Zeitlichkeit. Die Interpretation des zeitlichen Charakters der Geschichte vollzog sich ohne Rücksicht auf die »Tatsache«, daß alles Geschehen »in der Zeit« verläuft. Dem alltäglichen Daseinsverständnis, das faktisch alle Geschichte nur als »innerzeitiges« Geschehen kennt, blieb im Verlauf der existenzial-zeitlichen Analyse der Geschichtlichkeit das Wort entzogen. Wenn die existenziale Analytik das Dasein gerade in seiner Faktizität ontologisch durchsichtig machen soll, dann muß auch der faktischen »ontisch-zeitlichen« Auslegung der Geschichte *ausdrücklich* ihr Recht zurückgegeben werden. Der Zeit, »in der« Seiendes begegnet, gebührt um so notwendiger eine *grundsätzliche* Analyse, als außer der Geschichte auch die Naturvorgänge »durch die Zeit« bestimmt sind. Elementarer jedoch als der Umstand, daß in den *Wissenschaften* von Geschichte und Natur der »Zeitfaktor« vorkommt, ist das Faktum, daß das Dasein schon vor aller thematischen Forschung »mit der Zeit rechnet« und sich *nach ihr* richtet. Und hier bleibt wiederum *das* »Rechnen« des Daseins »mit seiner Zeit« entscheidend, das allem Gebrauch von Meßzeug, das auf die Zeitbestimmung zugeschnitten ist, vorausliegt. Jenes geht diesem vorher und macht so etwas wie den Gebrauch von Uhren allererst möglich.

Faktisch existierend »hat« das jeweilige Dasein »Zeit« oder es »hat keine«. Es »nimmt sich Zeit« oder »kann sich keine Zeit lassen«. Warum nimmt sich das Dasein »Zeit« und warum kann es sie »verlieren«? Woher nimmt es die Zeit? Wie verhält sich diese Zeit zur Zeitlichkeit des Daseins?

Das faktische Dasein trägt der Zeit Rechnung, ohne Zeitlichkeit existenzial zu verstehen. Das elementare Verhalten des Rechnens mit der Zeit bedarf der Aufklärung vor der Frage, was es heißt: Seiendes ist »in der Zeit«. Alles Verhalten des Daseins soll aus dessen Sein,

das heißt aus der Zeitlichkeit interpretiert werden. Es gilt zu zeigen, wie das Dasein *als* Zeitlichkeit ein Verhalten zeitigt, das sich in *der* Weise zur Zeit verhält, daß es ihr Rechnung trägt. Die bisherige Charakteristik der Zeitlichkeit ist daher nicht nur überhaupt unvollständig, insofern nicht alle Dimensionen des Phänomens beachtet wurden, sondern sie ist grundsätzlich lückenhaft, weil zur Zeitlichkeit selbst so etwas wie Weltzeit im strengen Sinne des existenzial-zeitlichen Begriffes von Welt gehört. Wie das möglich und warum es notwendig ist, soll zum Verständnis gebracht werden. Dadurch gewinnt die vulgär bekannte »Zeit«, »in der« Seiendes vorkommt, und in eins damit die Innerzeitigkeit dieses Seienden eine Erhellung.

Das alltägliche, sich Zeit nehmende Dasein findet die Zeit zunächst vor an dem innerweltlich begegnenden Zuhandenen und Vorhandenen. Die so »erfahrene« Zeit versteht es im Horizont des nächsten Seinsverständnisses, das heißt selbst als ein irgendwie Vorhandenes. Wie und warum es zur Ausbildung des vulgären Zeitbegriffes kommt, verlangt eine Aufklärung aus der zeitlich fundierten Seinsverfassung des zeitbesorgenden Daseins. Der vulgäre Zeitbegriff verdankt seine Herkunft einer Nivellierung der ursprünglichen Zeit. Der Nachweis dieses Ursprungs des vulgären Zeitbegriffes wird zur Rechtfertigung der früher vollzogenen Interpretation der Zeitlichkeit als *ursprünglicher Zeit*.

In der Ausbildung des vulgären Zeitbegriffes zeigt sich ein merkwürdiges Schwanken, ob der Zeit ein »subjektiver« oder »objektiver« Charakter zugesprochen werden soll. Wo man sie als an sich seiend auffaßt, wird sie gleichwohl vorzüglich der »Seele« zugewiesen. Und wo sie »bewußtseinsmäßigen« Charakter hat, fungiert sie doch »objektiv«. In der Zeitinterpretation *Hegels* sind beide Möglichkeiten zu einer gewissen Aufhebung gebracht. *Hegel* versucht, den Zusammenhang zwischen »Zeit« und »Geist« zu bestimmen, um hieraus verständlich zu machen, warum der Geist als Geschichte »in die Zeit fällt«. Im *Resultat* scheint die vorstehende Interpretation der Zeitlichkeit des Daseins und der Zugehörigkeit der Weltzeit zu ihr mit *Hegel* übereinzukommen. Weil aber die vorliegende Zeitanalyse grundsätzlich sich schon im Ansatz von *Hegel* unterscheidet und mit ihrem Ziel, das heißt der fundamentalontologischen Absicht gerade *gegensätzlich* zu ihm orientiert ist, kann eine kurze Darstellung der Hegelschen Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist dazu dienen, die existenzial-ontologische Interpretation der Zeitlichkeit des Daseins, der Weltzeit und des Ursprungs des vulgären Zeitbegriffes indirekt zu verdeutlichen und vorläufig abzuschließen.

Die Frage, ob und wie der Zeit ein »Sein« zukommt, warum und in welchem Sinne wir sie »seiend« nennen, kann erst beantwortet werden, wenn gezeigt ist, inwiefern die Zeitlichkeit selbst im Ganzen ihrer Zeitigung so etwas wie Seinsverständnis und Ansprechen von Seiendem möglich macht. Als Gliederung des Kapitels ergibt sich folgende: die Zeitlichkeit des Daseins und das Besorgen von Zeit (§ 79); die besorgte Zeit und die Innerzeitigkeit (§ 80); die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffes (§ 81); die Abhebung des existenzial-ontologischen Zusammenhanges von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit gegen Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist (§ 82); die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt (§ 83).

§ 79. Die Zeitlichkeit des Daseins und das Besorgen von Zeit

Das Dasein existiert als ein Seiendes, dem es in seinem Sein *um* dieses selbst geht. Wesenhaft ihm selbst vorweg, hat es sich *vor* aller bloßen und nachträglichen Betrachtung seiner selbst auf sein Seinkönnen entworfen. Im Entwurf ist es als geworfenes enthüllt. Geworfen der »Welt« überlassen, verfällt es besorgend an sie. Als Sorge, das heißt existierend in der Einheit des verfallend geworfenen Entwurfs, ist das Seiende als Da erschlossen. Mitseiend mit Anderen, hält es sich in einer durchschnittlichen Ausgelegtheit, die in der Rede artikuliert und in der Sprache ausgesprochen ist. Das In-der-Welt-sein hat *sich* schon immer ausgesprochen, und *als Sein beim* innerweltlich begegnenden Seienden spricht es *sich* ständig im Ansprechen und Besprechen des Besorgten selbst aus. Das umsichtig verständige Besorgen gründet in der Zeitlichkeit und zwar im Modus des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigens. Als besorgendes Verrechnen, Planen, Vorsorgen und Verhüten sagt es immer schon, ob lautlich vernehmbar oder nicht: *»dann«* – soll das geschehen, *»zuvor«* – jenes seine Erledigung finden, *»jetzt«* – das nachgeholt werden, was *»damals«* mißlang und entging.

Im »dann« spricht sich das Besorgen gewärtigend aus, behaltend im »damals« und gegenwärtigend im »jetzt«. Im »dann« liegt meist unausdrücklich das »jetzt noch nicht«, das heißt, es ist gesprochen im gewärtigend-behaltenden, bzw. -vergessenden Gegenwärtigen. Das »damals« birgt in sich das »jetzt nicht mehr«. Mit ihm spricht sich das Behalten als gewärtigendes Gegenwärtigen aus. Das »dann« und das »damals« sind mitverstanden im Hinblick auf ein »jetzt«, das

heißt, das Gegenwärtigen hat ein eigentümliches Gewicht. Zwar zeitigt es sich immer in der Einheit mit Gewärtigung und Behalten, mögen diese auch zum ungewärtigenden Vergessen modifiziert sein, in welchem Modus die Zeitlichkeit sich in die Gegenwart verstrickt, die gegenwärtigend vornehmlich »jetzt-jetzt« sagt. Was das Besorgen als Nächstes gewärtigt, wird im »sogleich« angesprochen, das zunächst verfügbar Gemachte bzw. Verlorene im »soeben«. Der Horizont des im »damals« sich aussprechenden Behaltens ist das *»Früher«,* der für die »dann« das *»Späterhin«* (»künftig«), der für die »jetzt« das *»Heute«.*

Jedes »dann« aber ist *als solches* ein »dann, wann...«, jedes »damals« ein »damals, als...«, jedes »jetzt« ein »jetzt, da...« . Wir nennen diese scheinbar selbstverständliche Bezugsstruktur der »jetzt«, »damals« und »dann« die *Datierbarkeit.* Dabei muß noch völlig davon abgesehen werden, ob sich die Datierung faktisch mit Rücksicht auf ein kalendarisches »Datum« vollzieht. Auch ohne solche »Daten« sind die »jetzt«, »dann« und »damals« mehr oder minder bestimmt datiert. Wenn die Bestimmtheit der Datierung ausbleibt, dann sagt das nicht, die Struktur der Datierbarkeit fehle oder sei zufällig.

Was ist das, dem solche Datierbarkeit wesenhaft zugehört, und worin gründet diese? Kann aber eine überflüssigere Frage gestellt werden als diese? Mit dem »jetzt, da...« meinen wir doch »bekanntlich« einen »Zeitpunkt«. Das »jetzt« ist Zeit. Unbestreitbar verstehen wir das »jetzt – da«, »dann – wann«, »damals – als« in gewisser Weise auch, daß sie mit »der Zeit« zusammenhängen. Daß dergleichen die »Zeit« selbst meint, wie das möglich ist, und was »Zeit« bedeutet, all das wird mit dem »natürlichen« Verstehen des »jetzt« usw. nicht auch schon begriffen. Ja, ist es denn selbstverständlich, daß wir so etwas wie »jetzt«, »dann« und »damals« »ohne weiteres verstehen« und »natürlicherweise« aussprechen? Woher nehmen wir denn diese »jetzt – da...«? Haben wir dergleichen unter dem innerweltlichen Seienden, dem Vorhandenen gefunden? Offenbar nicht. Wurde es denn überhaupt erst gefunden? Haben wir uns je aufgemacht, es zu suchen und festzustellen? »Jederzeit« verfügen wir darüber, ohne es je ausdrücklich übernommen zu haben, und ständig machen wir Gebrauch davon, wenngleich nicht immer in einer Verlautbarung. Die trivialste, alltäglich hingesprochene Rede, zum Beispiel: »es ist kalt«, meint mit ein »jetzt, da...«. Warum spricht das Dasein im Ansprechen von Besorgtem, wenngleich meist ohne Verlautbarung, ein »jetzt, da...«, »dann, wann...«, »damals, als...« mit aus? Weil das auslegende Ansprechen von... *sich* mit ausspricht, das heißt das umsichtig ver-

stehende *Sein bei* Zuhandenem, das dieses entdeckend begegnen läßt, und weil dieses *sich* mit auslegende Ansprechen und Besprechen in einem *Gegenwärtigen* gründet und nur als dieses möglich ist[1].

Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen legt *sich* aus. Und das wiederum ist nur möglich, weil es – an ihm selbst ekstatisch offen – für es selbst je schon erschlossen und in der verstehend-redenden Auslegung artikulierbar ist. *Weil die Zeitlichkeit die Gelichtetheit des Da ekstatisch-horizontal konstituiert, deshalb ist sie ursprünglich im Da schon immer auslegbar und somit bekannt.* Das sich auslegende Gegenwärtigen, das heißt das im »jetzt« angesprochene Ausgelegte nennen wir »Zeit«. Darin bekundet sich lediglich, daß die Zeitlichkeit, als ekstatisch offene kenntlich, zunächst und zumeist nur in dieser besorgenden Ausgelegtheit bekannt ist. Die »unmittelbare« Verständlichkeit und Kenntlichkeit der Zeit schließt jedoch nicht aus, daß sowohl die ursprüngliche Zeitlichkeit als solche, wie auch der in ihr sich zeitigende Ursprung der ausgesprochenen Zeit unerkannt und unbegriffen bleiben.

Daß zu dem mit dem »jetzt«, »dann« und »damals« Ausgelegten wesenhaft die Struktur der Datierbarkeit gehört, wird zum elementarsten Beweis für die Herkunft des Ausgelegten aus der sich auslegenden Zeitlichkeit. »Jetzt«-sagend verstehen wir immer auch schon, ohne es mitzusagen, ein » – *da* das und das...«. Weshalb denn? Weil das »jetzt« ein *Gegenwärtigen von* Seiendem auslegt. Im »jetzt, da...« liegt der *ekstatische* Charakter der Gegenwart. Die *Datierbarkeit* der »jetzt«, »dann« und »damals« ist der *Widerschein* der *ekstatischen* Verfassung der Zeitlichkeit und *deshalb* für die ausgesprochene Zeit selbst wesenhaft. Die Struktur der Datierbarkeit der »jetzt«, »dann« und »damals« ist der Beleg dafür, daß diese *vom Stamme der Zeitlichkeit, selbst Zeit sind.* Das auslegende Aussprechen der »jetzt«, »dann« und »damals« ist die ursprünglichste *Zeitangabe.* Und weil in der *ekstatischen* Einheit der Zeitlichkeit, die mit der Datierbarkeit unthematisch und als solche unkenntlich verstanden wird, je schon das Dasein ihm selbst als In-der-Welt-sein erschlossen und in eins damit innerweltliches Seiendes entdeckt ist, hat die ausgelegte Zeit je auch schon eine Datierung aus dem in der Erschlossenheit des Da begegnenden Seienden: jetzt, da – die Tür schlägt; jetzt, da – mir das Buch fehlt, und dergleichen.

Auf Grund desselben Ursprungs aus der *ekstatischen* Zeitlichkeit haben auch die den »jetzt«, »dann« und »damals« zugehörigen Hori-

---

[1] Vgl. § 33, S. 154 ff.

zonte den Charakter der Datierbarkeit als »Heute, wo...«, »Späterhin, wann ...« und »Früher, da ...«.

Wenn das Gewärtigen, sich verstehend im »dann«, sich auslegt und dabei als Gegenwärtigen das, dessen es gewärtig ist, aus seinem »jetzt« versteht, dann liegt in der »Angabe« des »dann« schon das »und jetzt noch nicht«. Das gegenwärtigende Gewärtigen versteht das »bis dahin«. Das Auslegen artikuliert dieses »bis dahin« – es nämlich »seine Zeit hat«, als das *Inzwischen,* das gleichfalls Datierbarkeitsbezug hat. Er kommt im »während dessen ...« zum Ausdruck. Das Besorgen kann das »während« selbst wieder gewärtigend artikulieren durch weitere »dann«-Angaben. Das »bis dahin« wird eingeteilt durch eine Anzahl der »von dann – bis dann«, die im vorhinein aber im gewärtigenden Entwurf des primären »dann« »umgriffen« sind. Mit dem gewärtigend-gegenwärtigenden Verstehen des »während« wird das »Währen« artikuliert. Dieses Dauern ist wiederum die im *sich* Auslegen der Zeitlichkeit offenbare Zeit, die so jeweilig als »Spanne« unthematisch im Besorgen verstanden wird. Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen legt nur deshalb ein *gespanntes* »während« »aus«, weil es dabei *sich* als die ekstatische *Erstrecktheit* der geschichtlichen Zeitlichkeit, wenngleich als solche unerkannt, erschlossen ist. Hierbei zeigt sich aber eine weitere Eigentümlichkeit der »angegebenen« Zeit. Nicht nur das »während« ist gespannt, sondern jedes »jetzt«, »dann«, »damals« hat mit der Struktur der Datierbarkeit je eine Gespanntheit von wechselnder Spannweite: »jetzt«: in der Pause, beim Essen, am Abend, im Sommer; »dann«: beim Frühstück, beim Aufstieg und dergleichen.

Das gewärtigend-behaltend-gegenwärtigende Besorgen »läßt sich« so oder so Zeit und gibt sich diese besorgend an, auch ohne jede und vor aller spezifisch rechnenden Zeitbestimmung. Hierbei datiert sich die Zeit im jeweiligen Modus des besorgenden Sich-Zeit-lassens aus dem je gerade umweltlich Besorgten und im befindlichen Verstehen Erschlossenen, aus dem, was man »den Tag über« treibt. Je nachdem das Dasein gewärtigend im Besorgten aufgeht und, seiner selbst ungewärtig, sich vergißt, bleibt auch seine Zeit, die es sich »läßt«, durch diese Weise des »Lassens« *verdeckt.* Gerade im alltäglich besorgenden »Dahinleben« versteht sich das Dasein nie als entlang laufend an einer kontinuierlich währenden Abfolge der puren »jetzt«. Die Zeit, die sich das Dasein läßt, hat auf Grund dieser Verdeckung gleichsam Löcher. Oft bringen wir einen »Tag« nicht mehr zusammen, wenn wir auf die »gebrauchte« Zeit zurückkommen. Dieses Unzusam-

men der gelöcherten Zeit ist gleichwohl keine Zerstückelung, sondern ein Modus der je schon erschlossenen, ekstatisch *erstreckten* Zeitlichkeit. Die Weise, nach der die »gelassene« Zeit »verläuft«, und die Art, wie das Besorgen sie sich mehr oder minder ausdrücklich angibt, lassen sich phänomenal nur angemessen explizieren, wenn einerseits die theoretische »Vorstellung« eines kontinuierlichen Jetzt-Flusses ferngehalten und andererseits begriffen wird, daß die möglichen Weisen, in denen das Dasein sich Zeit gibt und läßt, primär daraus zu bestimmen sind, *wie es der jeweiligen Existenz entsprechend seine Zeit »hat«*.

Früher wurde das eigentliche und uneigentliche Existieren hinsichtlich der Modi der es fundierenden Zeitigung der Zeitlichkeit charakterisiert. Darnach zeitigt sich die Unentschlossenheit der uneigentlichen Existenz im Modus eines ungewärtigend-vergessenden Gegenwärtigens. Der Unentschlossene versteht sich aus den in solchem Gegenwärtigen begegnenden und wechselnd sich andrängenden nächsten Begebenheiten und Zu-fällen. An das Besorgte vielgeschäftig *sich* verlierend, *verliert* der Unentschlossene an es *seine Zeit*. Daher denn die für ihn charakteristische Rede: »ich habe keine Zeit«. So wie der uneigentlich Existierende ständig Zeit verliert und nie solche »hat«, so bleibt es die Auszeichnung der Zeitlichkeit eigentlicher Existenz, daß sie in der Entschlossenheit nie Zeit verliert und »immer Zeit hat«. Denn die Zeitlichkeit der Entschlossenheit hat bezüglich ihrer Gegenwart den Charakter des *Augenblicks*. Dessen eigentliches Gegenwärtigen der Situation hat selbst nicht die Führung, sondern ist in der gewesenden Zukunft *gehalten*. Die augenblickliche Existenz zeitigt sich als schicksalhaft ganze Erstrecktheit im Sinne der eigentlichen, geschichtlichen *Ständigkeit* des Selbst. Die dergestalt zeitliche Existenz hat »ständig« ihre Zeit *für* das, was die Situation von ihr verlangt. Die Entschlossenheit aber erschließt das Da dergestalt nur als Situation. Daher vermag dem Entschlossenen das Erschlossene nie so zu begegnen, daß er daran unentschlossen seine Zeit verlieren könnte.

Das faktisch geworfene Dasein kann sich nur Zeit »nehmen« und solche verlieren, weil ihm als ekstatisch erstreckter Zeitlichkeit mit der in dieser gründenden Erschlossenheit des Da eine »Zeit« beschieden ist.

Als erschlossenes existiert das Dasein faktisch in der Weise des *Mitseins* mit Anderen. Es hält sich in einer öffentlichen, durchschnittlichen Verständlichkeit. Die im alltäglichen Miteinandersein ausgelegten und ausgesprochenen »jetzt, da...«, »dann, wann ...« werden grundsätz-

lich verstanden, wenngleich sie nur in gewissen Grenzen eindeutig datiert sind. Im »nächsten« Miteinandersein können mehrere »zusammen« *»jetzt«* sagen, wobei jeder das gesagte »jetzt« verschieden datiert: jetzt, da dieses oder jenes sich begibt. Das ausgesprochene »jetzt« ist von jedem gesagt in der Öffentlichkeit des Miteinander-in-der-Welt-seins. Die ausgelegte, ausgesprochene Zeit des jeweiligen Daseins ist daher als solche auf dem Grunde seines ekstatischen In-der-Weltseins je auch schon *veröffentlicht*. Sofern nun das alltägliche Besorgen sich aus der besorgten »Welt« her versteht, kennt es die »Zeit«, die es sich nimmt, *nicht als seine,* sondern besorgend *nützt* es die Zeit aus, die »es gibt«, mit der *man* rechnet. Die Öffentlichkeit der »Zeit« ist aber um so eindringlicher, je mehr das faktische Dasein die Zeit *ausdrücklich besorgt,* indem es ihr eigens Rechnung trägt.

§ 80. Die besorgte Zeit und die Innerzeitigkeit

Vorläufig galt es nur zu verstehen, wie das in der Zeitlichkeit gründende Dasein existierend Zeit besorgt und wie diese im auslegenden Besorgen für das In-der-Welt-sein sich veröffentlicht. Dabei blieb noch völlig unbestimmt, in welchem Sinne die ausgesprochene öffentliche Zeit *»ist«,* ob sie überhaupt als *seiend* angesprochen werden kann. Vor jeder Entscheidung darüber, ob die öffentliche Zeit »doch nur subjektiv« oder ob sie »objektiv wirklich« oder gar keines von beiden sei, muß der phänomenale Charakter der öffentlichen Zeit allererst schärfer bestimmt werden.

Die Veröffentlichung der Zeit geschieht nicht nachträglich und gelegentlich. Weil vielmehr das Dasein als ekstatisch-zeitliches je schon erschlossen *ist* und zur Existenz verstehende Auslegung gehört, hat sich im Besorgen auch schon Zeit veröffentlicht. Man richtet sich *nach ihr,* so daß sie irgendwie für Jedermann vorfindlich sein muß.

Wenngleich sich das Besorgen der Zeit in der charakterisierten Weise der Datierung aus umweltlichen Begebenheiten vollziehen kann, so geschieht das doch im Grunde schon immer im Horizont eines Besorgens der Zeit, das wir als astronomische und kalendarische *Zeitrechnung* kennen. Sie kommt nicht zufällig vor, sondern hat ihre existenzial-ontologische Notwendigkeit in der Grundverfassung des Daseins als Sorge. Weil das Dasein wesensmäßig als geworfenes verfallend existiert, legt es seine Zeit in der Weise einer Zeitrechnung besorgend aus. *In ihr* zeitigt sich die »eigentliche« *Veröffentlichung*

der Zeit, sodaß gesagt werden muß: *die Geworfenheit des Daseins ist der Grund dafür, daß es öffentlich Zeit »gibt«*. Um dem Nachweis des Ursprungs der öffentlichen Zeit aus der faktischen Zeitlichkeit die mögliche Verständlichkeit zu sichern, mußten wir zuvor die in der Zeitlichkeit des Besorgens ausgelegte Zeit überhaupt charakterisieren, schon allein um deutlich zu machen, daß das Wesen des Besorgens von Zeit *nicht* in der Anwendung von zahlenmäßigen Bestimmungen bei der Datierung liegt. Das existenzial-ontologisch Entscheidende der *Zeitrechnung* darf daher auch nicht in der Quantifizierung der Zeit gesehen, sondern muß ursprünglicher aus der Zeitlichkeit des mit der Zeit rechnenden Daseins begriffen werden.

Die »öffentliche Zeit« erweist sich als *die* Zeit, »in der« innerweltlich Zuhandenes und Vorhandenes begegnet. Das fordert, dieses nichtdaseinsmäßige Seiende *innerzeitiges* zu nennen. Die Interpretation der Innerzeitigkeit verschafft einen ursprünglicheren Einblick in das Wesen der »öffentlichen Zeit« und ermöglicht zugleich, ihr »Sein« zu umgrenzen.

Das Sein des Daseins ist die Sorge. Dieses Seiende existiert als Geworfenes verfallend. An die mit seinem faktischen Da entdeckte »Welt« überlassen und besorgend auf sie angewiesen, ist das Dasein seines In-der-Welt-seinkönnens dergestalt gewärtig, daß es *mit* dem und *auf* das »rechnet«, womit es umwillen dieses Seinkönnens eine am Ende ausgezeichnete *Bewandtnis* hat. Das alltägliche *umsichtige* In-der-Welt-sein bedarf der *Sichtmöglichkeit,* das heißt der Helle, um mit dem Zuhandenen innerhalb des Vorhandenen besorgend umgehen zu können. Mit der faktischen Erschlossenheit seiner Welt ist, für das Dasein die Natur entdeckt. In seiner Geworfenheit ist es dem Wechsel von Tag und Nacht ausgeliefert. Jener gibt mit seiner Helle die mögliche Sicht, diese nimmt sie.

Umsichtig besorgend der Sichtmöglichkeit gewärtig, gibt sich das Dasein, aus seinem Tagwerk sich verstehend, mit dem »dann, wann es tagt« seine Zeit. Das besorgte »dann« wird aus dem datiert, was in einem nächsten umweltlichen Bewandtniszusammenhang mit dem Hellwerden steht: dem Auf gang der Sonne. Dann, wann sie aufgeht, ist es *Zeit zu...* Das Dasein datiert mithin die Zeit, die es sich nehmen muß, aus dem, was im Horizont der Überlassenheit an die Welt innerhalb dieser begegnet als etwas, womit es für das umsichtige In-der-Welt-seinkönnen eine ausgezeichnete Bewandtnis hat. Das Besorgen macht von dem »Zuhandensein« der Licht und Wärme spendenden Sonne Gebrauch. Die Sonne datiert die im Besorgen ausge-

legte Zeit. Aus dieser Datierung erwächst das »natürlichste« Zeitmaß, der Tag. Und weil die Zeitlichkeit des Daseins, das sich seine Zeit nehmen muß, endlich ist, sind seine Tage auch schon gezählt. Das »während es Tag ist« gibt dem besorgenden Gewärtigen die Möglichkeit, die »dann« des zu Besorgenden vorsorgend zu bestimmen, das heißt, den Tag einzuteilen. Die Einteilung vollzieht sich wiederum mit Rücksicht auf das die Zeit Datierende: die wandernde Sonne. So wie Aufgang sind Niedergang und Mittag ausgezeichnete »Plätze«, die das Gestirn einnimmt. Seinem regelmäßig wiederkehrenden Vorbeiziehen trägt das in die Welt geworfene, zeitigend sich Zeit gebende Dasein Rechnung. Sein Geschehen ist auf Grund der aus der Geworfenheit in das Da vorgezeichneten datierenden Zeitauslegung ein *tagtägliches*.

Diese aus dem Licht und Wärme spendenden Gestirn und seinen ausgezeichneten »Plätzen« am Himmel her sich vollziehende Datierung ist eine im Miteinandersein »unter demselben Himmel« für »Jedermann« jederzeit und in gleicher Weise, in gewissen Grenzen zunächst einstimmig vollziehbare Zeitangabe. Das Datierende ist umweltlich verfügbar und gleichwohl nicht auf die jeweilig besorgte Zeugwelt eingeschränkt. In dieser ist vielmehr schon immer die Umweltnatur und die öffentliche Umwelt mitentdeckt[1]. Auf diese öffentliche Datierung, in der jedermann sich seine Zeit angibt, kann jedermann zugleich »rechnen«, sie gebraucht ein öffentlich verfügbares *Maß*. Diese Datierung rechnet mit der Zeit im Sinne einer *Zeitmessung*, die sonach eines Zeitmessers, das heißt einer Uhr bedarf. Darin liegt: *mit der Zeitlichkeit des geworfenen, der »Welt« überlassenen, sich zeitgebenden Daseins ist auch schon so etwas wie »Uhr« entdeckt, das heißt ein Zuhandenes, das in seiner regelmäßigen Wiederkehr im gewärtigenden Gegenwärtigen zugänglich geworden ist.* Das geworfene Sein bei Zuhandenem gründet in der Zeitlichkeit. Sie ist der Grund der Uhr. Als Bedingung der Möglichkeit der faktischen Notwendigkeit der Uhr bedingt die Zeitlichkeit zugleich deren Entdeckbarkeit; denn nur das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen des mit der Entdecktheit des innerweltlich Seienden begegnenden Sonnenlaufes ermöglicht und fordert zugleich als sich auslegendes die Datierung aus dem öffentlich umweltlich Zuhandenen.

Die mit der faktischen Geworfenheit des in der Zeitlichkeit gründenden Daseins je schon entdeckte »natürliche« Uhr motiviert erst

---

[1] Vgl. § 15, S. 66 ff.

und ermöglicht zugleich Herstellung und Gebrauch von noch handlicheren Uhren, so zwar, daß diese »künstlichen« auf jene »natürliche« »eingestellt« sein müssen, sollen sie die in der natürlichen Uhr primär entdeckte Zeit ihrerseits zugänglich machen.

Bevor wir die Hauptzüge der Ausbildung der Zeitrechnung und des Uhrgebrauches in ihrem existenzial-ontologischen Sinn kennzeichnen, soll zunächst die in der Zeitmessung besorgte Zeit vollständiger charakterisiert werden. Wenn die Zeitmessung die besorgte Zeit erst »eigentlich« veröffentlicht, dann muß im Verfolg dessen, wie sich in solcher »rechnenden« Datierung das Datierte zeigt, die öffentliche Zeit phänomenal unverhüllt zugänglich sein.

Die Datierung des im besorgenden Gewärtigen sich auslegenden »dann« schließt in sich: dann, wenn es tagt, ist es *Zeit zum* Tagwerk. Die im Besorgen ausgelegte Zeit ist je schon verstanden als Zeit zu... Das jeweilige »jetzt da dies und dies« ist als *solches* je *geeignet* und *ungeeignet*. Das »jetzt« – und so jeder Modus der ausgelegten Zeit – ist nicht nur ein »jetzt, da...«, sondern als dieses wesenhaft Datierbare zugleich wesenhaft durch die Struktur der Geeignetheit bzw. Ungeeignetheit bestimmt. Die ausgelegte Zeit hat von Hause aus den Charakter der »Zeit zu ...« bzw. der »Unzeit für ...«. Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen des Besorgens versteht Zeit in einem Bezug auf ein Wozu, das seinerseits letztlich in einem Worumwillen des Seinkönnens des Daseins festgemacht ist. Die veröffentlichte Zeit offenbart mit diesem Um-zu-Bezug *die* Struktur, als welche wir früher[1] die *Bedeutsamkeit* kennen lernten. Sie konstituiert die Weltlichkeit der Welt. Die veröffentlichte Zeit hat als Zeit-zu ... wesenhaft Weltcharakter. Daher nennen wir die in der Zeitigung der Zeitlichkeit sich veröffentlichende Zeit die *Weltzeit*. Und das nicht etwa, weil sie als *innerweltliches* Seiendes *vorhanden* ist, was sie nie sein kann, sondern weil sie *zur Welt* in dem existenzial-ontologisch interpretierten Sinn gehört. Wie die wesentlichen Bezüge der Weltstruktur, zum Beispiel das *»um-zu«*, auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit mit der öffentlichen Zeit, zum Beispiel dem »dann-wann«, zusammenhängen, muß sich im folgenden zeigen. Jedenfalls läßt sich jetzt erst die besorgte Zeit struktural vollständig charakterisieren: sie ist datierbar, gespannt, öffentlich und gehört als so strukturierte zur Welt selbst. Jedes natürlich-alltäglich ausgesprochene »jetzt« zum Beispiel hat diese Struktur und ist als solches, wenn-

[1] Vgl. § 18, S. 83 ff. und § 69 c, S. 364 ff.

gleich unthematisch und vorbegrifflich, im besorgenden Sich-Zeit-lassen des Daseins verstanden.

In der zum geworfen-verfallend existierenden Dasein gehörenden Erschlossenheit der natürlichen Uhr liegt zugleich eine ausgezeichnete, vom faktischen Dasein je schon vollzogene *Veröffentlichung* der besorgten Zeit, die sich in der Vervollkommnung der Zeitrechnung und in der Verfeinerung des Uhrgebrauchs noch steigert und verfestigt. Die geschichtliche Entwicklung der Zeitrechnung und des Uhrgebrauchs soll hier nicht historisch in ihren möglichen Abwandlungen dargestellt werden. Vielmehr sei existenzial-ontologisch gefragt: welcher Modus der Zeitigung der Zeitlichkeit des Daseins wird an der Ausbildungs*richtung* von Zeitrechnung und Uhrgebrauch offenbar? Mit der Beantwortung dieser Frage muß ein ursprünglicheres Verständnis davon erwachsen, daß die *Zeitmessung,* das heißt zugleich die ausdrückliche Veröffentlichung der besorgten Zeit, *in der Zeitlichkeit* des Daseins und zwar in einer ganz bestimmten Zeitigung derselben gründet.

Wenn wir das »primitive« Dasein, das wir der Analyse der »natürlichen« Zeitrechnung zugrunde legten, mit dem »fortgeschrittenen« vergleichen, dann zeigt sich, daß für dieses der Tag und die Anwesenheit des Sonnenlichts keine vorzügliche Funktion mehr besitzen, weil dieses Dasein den »Vorzug« hat, auch die Nacht zum Tag machen zu können. Imgleichen bedarf es für die Zeitfeststellung nicht mehr eines ausdrücklichen, unmittelbaren Blickes auf die Sonne und ihren Stand. Verfertigung und Gebrauch von eigenem Meßzeug erlaubt, die Zeit an der eigens dazu hergestellten Uhr direkt abzulesen. Das Wieviel-Uhr ist das »Wieviel-Zeit«. Wenngleich es der jeweiligen Zeitablesung verdeckt bleiben mag, auch der Uhrzeuggebrauch gründet, weil die Uhr im Sinne der Ermöglichung einer öffentlichen Zeitrechnung auf die »natürliche« Uhr reguliert sein muß, in der Zeitlichkeit des Daseins, die mit der Erschlossenheit des Da allererst eine Datierung der besorgten Zeit ermöglicht. Das mit der fortschreitenden *Natur*entdeckung sich ausbildende Verständnis der *natürlichen* Uhr gibt die Anweisung für neue Möglichkeiten der Zeitmessung, die relativ unabhängig sind vom Tag und der jeweilig ausdrücklichen Himmelsbeobachtung.

In gewisser Weise macht sich aber auch schon das »primitive« Dasein unabhängig von einer direkten Ablesung der Zeit am Himmel, sofern es nicht den Sonnenstand am Himmel feststellt, sondern den Schatten mißt, den ein jederzeit verfügbares Seiendes wirft. Das

kann zunächst in der einfachsten Form der antiken »Bauernuhr« geschehen. Im Schatten, der Jedermann ständig begleitet, begegnet die Sonne hinsichtlich ihrer wechselnden Anwesenheit an den verschiedenen Plätzen. Die untertags verschiedenen Schattenlängen können »jederzeit« abgeschritten werden. Wenn auch die Körper- und Fußlängen der Einzelnen verschieden sind, so bleibt doch das *Verhältnis* beider in gewissen Grenzen der Genauigkeit konstant. Die öffentliche Zeitbestimmung der besorgenden Verabredung zum Beispiel erhält dann die Form: »Wenn der Schatten soviel Fuß lang ist, dann wollen wir uns dort treffen«. Dabei ist im Miteinandersein in den engeren Grenzen einer nächsten Umwelt unausdrücklich die Gleichheit der Polhöhe des »Ortes«, an dem das Abschreiten des Schattens sich vollzieht, vorausgesetzt. Diese Uhr braucht das Dasein nicht einmal erst bei sich zu tragen, es ist sie in gewisser Weise selbst.

Die öffentliche Sonnenuhr, bei der sich ein Schattenstrich entgegengesetzt dem Lauf der Sonne auf einer bezifferten Bahn bewegt, bedarf keiner weiteren Beschreibung. Aber warum finden wir jeweils an der Stelle, die der Schatten auf dem Zifferblatt einnimmt, so etwas wie Zeit? Weder der Schatten, noch die eingeteilte Bahn ist die Zeit selbst und ebensowenig ihre räumliche Beziehung zu einander. Wo ist denn die Zeit die wir dergestalt an der »Sonnenuhr«, aber auch an jeder Taschenuhr direkt ablesen?

Was bedeutet Zeitablesung? »Auf die Uhr sehen« kann doch nicht nur besagen: das zuhandene Zeug in seiner Veränderung betrachten und die Stellen des Zeigers verfolgen. Im Uhrgebrauch das Wieviel-Uhr feststellend, *sagen wir,* ob ausdrücklich oder nicht: *jetzt* ist es so und soviel, *jetzt* ist es Zeit zu..., bzw. es hat noch Zeit... nämlich *jetzt,* bis um... Das Auf-die-Uhr-sehen gründet in einem und wird geführt von einem Sich-Zeit-nehmen. Was sich schon bei der elementarsten Zeitrechnung zeigte, wird hier deutlicher: das auf die Uhr sehende Sichrichten *nach der Zeit* ist wesenhaft ein *Jetzt-sagen.* Es ist so »selbstverständlich«, daß wir es garnicht beachten und noch weniger ausdrücklich darum wissen, daß hierbei das Jetzt je schon in seinem vollen strukturalen Bestände der Datierbarkeit, Gespanntheit, Öffentlichkeit und Weltlichkeit verstanden und *ausgelegt* ist.

Das Jetzt-sagen aber ist die redende Artikulation eines *Gegenwärtigem,* das in der Einheit mit einem behaltenden Gewärtigen sich zeitigt. Die im Uhrgebrauch sich vollziehende Datierung erweist sich als ausgezeichnetes Gegenwärtigen eines Vorhandenen. Die Datierung

nimmt nicht einfach auf ein Vorhandenes Bezug, sondern das Bezugnehmen selbst hat den Charakter des *Messens*. Zwar kann die Maßzahl unmittelbar abgelesen werden. Darin liegt jedoch: es wird ein Enthaltensein des Maßstabs in einer zu messenden Strecke verstanden, das heißt das Wie-oft seiner *Anwesenheit* in ihr wird bestimmt. Das Messen konstituiert sich zeitlich im Gegenwärtigen des anwesenden Maßstabes in der anwesenden Strecke. Die in der Idee des Maßstabes liegende Unveränderung besagt, daß er jederzeit für jedermann in seiner Beständigkeit vorhanden sein muß. *Messende* Datierung der besorgten Zeit legt diese im gegenwärtigenden Hinblick auf Vorhandenes aus, das als Maßstab und als Gemessenes nur in einem ausgezeichneten Gegenwärtigen zugänglich wird. Weil in der messenden Datierung das Gegenwärtigen von Anwesendem einen besonderen Vorrang hat, spricht sich die messende Zeitablesung auf der Uhr auch in einem betonten Sinne mit dem Jetzt aus. In der *Zeitmessung* vollzieht sich daher eine *Veröffentlichung* der Zeit, dergemäß diese jeweils und jederzeit für jedermann als »jetzt und jetzt und jetzt« begegnet. Diese »allgemein« an den Uhren zugängliche Zeit wird so gleichsam wie eine *vorhandene Jetztmannigfaltigkeit* vorgefunden, ohne daß die Zeitmessung thematisch auf die Zeit als solche gerichtet ist.

Weil die Zeitlichkeit des faktischen In-der-Welt-seins ursprünglich die Raumerschließung ermöglicht und das räumliche Dasein je aus einem entdeckten Dort sich ein daseinsmäßiges Hier angewiesen hat, ist die in der Zeitlichkeit des Daseins besorgte Zeit hinsichtlich ihrer Datierbarkeit je an einen Ort des Daseins gebunden. Nicht die Zeit wird an einen Ort geknüpft, sondern die Zeitlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß sich die Datierung an das Räumlichörtliche binden kann, so zwar, daß dieses als Maß für jedermann verbindlich ist. Die Zeit wird nicht erst mit dem Raum verkoppelt, sondern der vermeintlich zu verkoppelnde »Raum« begegnet nur auf dem Grunde der zeitbesorgenden Zeitlichkeit. Gemäß der Fundierung der Uhr und der Zeitrechnung in der *Zeitlichkeit* des Daseins, die dieses Seiende als geschichtliches konstituiert, läßt sich zeigen, inwiefern der Uhrgebrauch ontologisch selbst geschichtlich ist und jede Uhr als solche eine »Geschichte hat«[1].

---

[1] Auf das relativitätstheoretische Problem der *Zeitmessung* ist hier nicht einzugehen. Die Aufklärung der ontologischen Fundamente dieser Messung setzt schon eine Klärung der Weltzeit und der Innerzeitigkeit aus der Zeitlichkeit des Daseins und ebenso die Aufhellung der existenzial-zeitlichen

Die in der Zeitmessung veröffentlichte Zeit wird durch die Datierung aus räumlichen Maßverhältnissen keineswegs zum Raum. Ebensowenig ist das existenzial-ontologisch Wesentliche der Zeit*messung* darin zu suchen, daß die datierte »Zeit« aus *Raumstrecken* und dem Ortswechsel eines räumlichen Dinges zahlenmäßig bestimmt wird. Vielmehr liegt das ontologisch Entscheidende in der spezifischen *Gegenwärtigung*, die Messung ermöglicht. Die Datierung aus dem »räumlich« Vorhandenen ist so wenig eine Verräumlichung der Zeit, daß diese vermeintliche Verräumlichung nichts anderes bedeutet als Gegenwärtigen des in jedem Jetzt für jeden vorhandenen Seienden in seiner Anwesenheit. In der wesensnotwendig jetzt-sagenden Zeitmessung wird über der Gewinnung des Maßes das Gemessene als solches gleichsam vergessen, so daß außer Strecke und Zahl nichts zu finden ist.

Je weniger das zeitbesorgende Dasein Zeit zu verlieren hat, um so »kostbarer« wird sie, um so *handlicher* muß auch die Uhr sein. Nicht allein soll die Zeit »genauer« angegeben werden können, sondern das Zeitbestimmen selbst soll möglichst wenig Zeit in Anspruch nehmen und doch zugleich mit den Zeitangaben der Anderen einstimmig sein.

Vorläufig galt es nur, überhaupt den »Zusammenhang« des Uhrgebrauches mit der sich zeitnehmenden Zeitlichkeit aufzuzeigen. So wie die konkrete Analyse der ausgebildeten astronomischen Zeitrechnung in die existenzial-ontologische Interpretation der Naturentdeckkung gehört, so läßt sich auch das Fundament der kalendarischen historischen »Chronologie« nur innerhalb des Aufgabenkreises der existenzialen Analyse des historischen Erkennens freilegen[1].

[1]

Konstitution der Naturentdeckung und des zeitlichen Sinnes von Messung überhaupt voraus. Eine Axiomatik der physikalischen Meßtechnik fußt auf diesen Untersuchungen und vermag ihrerseits nie das Zeitproblem als solches aufzurollen.

[1] Als einen ersten Versuch der Interpretation der chronologischen Zeit und der »Geschichtszahl« vgl. die Freiburger Habilitationsvorlesung des Verf. (S.S. 1915): Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. Veröffentlicht in der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 161 (1916) S. 173 ff. Die Zusammenhänge zwischen Geschichtszahl, astronomisch berechneter Weltzeit und der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins bedürfen einer weitergehenden Untersuchung. – Vgl. ferner: G. *Simmel*, Das Problem der historischen Zeit. Philos. Vorträge veröffentl. von der Kantgesellschaft Nr. 12, 1916. – Die beiden grundlegenden Werke über die Ausbildung der historischen Chronologie sind: Josephus Justus *Scaliger*, De emendatione temporum 1583 und Dionysius *Petavim* S. J., Opus de doctrina temporum

Die Zeitmessung vollzieht eine ausgeprägte Veröffentlichung der Zeit, so daß auf diesem Wege erst das bekannt wird, was wir gemeinhin »die Zeit« nennen. Im Besorgen wird jedem Ding »seine Zeit« zugesprochen. Es »hat« sie und kann sie wie jedes innerweltliche Seiende nur »haben«, weil es überhaupt »in der Zeit« ist. Die Zeit, »worinnen« innerweltliches Seiendes begegnet, kennen wir als die Weltzeit. Diese hat auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit, der sie zugehört, *dieselbe* Transzendenz wie die Welt. Mit der Erschlossenheit von Welt ist Weltzeit veröffentlicht, so daß jedes zeitlich besorgende Sein bei *innerweltlichem* Seienden dieses als »in der Zeit« begegnendes umsichtig versteht.

Die Zeit, »in der« Vorhandenes sich bewegt und ruht, ist *nicht »objektiv«,* wenn damit das An-sich-vorhanden-sein des innerweltlich begegnenden Seienden gemeint wird. Aber *ebensowenig* ist die Zeit *»subjektiv«,* wenn wir darunter das Vorhandensein und Vorkommen in einem »Subjekt« verstehen. *Die Weltzeit ist »objektiver« als jedes mögliche Objekt, weil sie als Bedingung der Möglichkeit des innerweltlich Seienden mit der Erschlossenheit von Welt je schon ekstatisch-horizontal »objiciert« wird.* Die Weltzeit wird daher auch, entgegen der Meinung *Kants,* am Physischen *ebenso unmittelbar* vorgefunden wie am Psychischen und dort nicht erst auf dem Umweg über dieses. Zunächst zeigt sich »die Zeit« gerade am Himmel, das heißt dort, wo man sie, im natürlichen Sich-richten *nach ihr,* vorfindet, so daß »die Zeit« sogar mit dem Himmel identifiziert wird.

Die Weltzeit ist aber auch »subjektiver« als jedes mögliche Subjekt, weil sie im wohlverstandenen Sinne der Sorge als des Seins des faktisch existierenden Selbst dieses Sein erst mit möglich macht. »Die Zeit« ist weder im »Subjekt« noch im »Objekt« vorhanden, weder »innen« noch »außen« und »ist« *»früher«* als jede Subjektivität und Objektivität, weil sie die Bedingung der Möglichkeit selbst für dieses »früher« darstellt. Hat sie denn überhaupt ein »Sein«? Und wenn nicht, ist sie dann ein Phantom oder »seiender« als jedes mögliche Seiende? Die in der Richtung solcher Fragen weitergehende Unter-

1627. – Über die antike Zeitrechnung vgl. G. *Bilfinger,* Die antiken Stundenangaben 1888. Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter 1888. – *H. Diels,* Antike Technik. 2. Aufl. 1920, S. 155-232 ff. Die antike Uhr. – Über die neuere Chronologie handelt Fr. *Rühl,* Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit 1897.

suchung wird an dieselbe »Grenze« stoßen, die sich schon für die vorläufige Erörterung des Zusammenhangs von Wahrheit und Sein aufrichtete[1]. Wie immer diese Fragen im folgenden beantwortet, bzw. allererst ursprünglich gestellt werden mögen, zunächst gilt es zu verstehen, daß die Zeitlichkeit als ekstatisch-horizontale so etwas wie *Weltzeit* zeitigt, die eine Innerzeitigkeit des Zuhandenen und Vorhandenen konstituiert. Dieses Seiende kann dann aber im strengen Sinne nie »zeitlich« genannt werden. Es ist wie jedes nichtdaseinsmäßige Seiende unzeitlich, mag es real vorkommen, entstehen und vergehen oder »ideal« bestehen.

Wenn sonach die Weltzeit zur Zeitigung der Zeitlichkeit gehört, dann kann sie weder »subjektivistisch« verflüchtigt, noch in einer schlechten »Objektivierung« »verdinglicht« werden. Beides wird nur dann aus klarer Einsicht und nicht lediglich auf Grund eines unsicheren Schwankens zwischen beiden Möglichkeiten vermieden, wenn sich verstehen läßt, wie das alltägliche Dasein aus seinem nächsten Zeitverständnis »die Zeit« theoretisch begreift und inwiefern ihm dieser Zeitbegriff und dessen Herrschaft die Möglichkeit verbaut, das in ihm Gemeinte aus der ursprünglichen Zeit, das heißt *als Zeitlichkeit* zu verstehen. Das alltägliche, sich Zeit gebende Besorgen findet »die Zeit« am innerweltlichen Seienden, das »in der Zeit« begegnet. Daher muß die Aufhellung der Genesis des vulgären Zeitbegriffes ihren Ausgang bei der Innerzeitigkeit nehmen.

§ 81. Die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffes

Wie zeigt sich für das alltägliche, umsichtige Besorgen zunächst so etwas wie »Zeit«? In welchem besorgenden, zeuggebrauchenden Umgang wird sie *ausdrücklich* zugänglich? Wenn mit der Erschlossenheit von Welt Zeit veröffentlicht und mit der zur Erschlossenheit von Welt gehörigen Entdecktheit des innerweltlichen Seienden immer auch schon besorgt ist, sofern das Dasein mit *sich* rechnend Zeit berechnet, dann liegt das Verhalten, in dem »man« sich ausdrücklich *nach der Zeit* richtet, im Uhrgebrauch. Dessen existenzial-zeitlicher Sinn erweist sich als ein Gegenwärtigen des wandernden Zeigers. Das gegenwärtigende *Verfolgen* der Zeigerstellen *zählt.* Dieses Gegenwärtigen zeitigt sich in der ekstatischen Einheit eines gewärtigenden Behaltens, *Ge-*

[1] Vgl. § 44 c, S. 226 ff.

genwärtigend das »damals« *behalten,* bedeutet: jetzt-sagend offen sein für den Horizont des Früher, das heißt des Jetzt-nicht-mehr. *Gegenwärtigend* das »dann« *gewärtigen,* besagt: jetzt-sagend offen sein für den Horizont des Später, das heißt des Jetzt-noch-nicht. *Das in solchem Gegenwärtigen sich Zeigende ist die Zeit.* Wie lautet demnach die Definition der im Horizont des umsichtigen, sich Zeit nehmenden, besorgenden Uhrgebrauchs offenbaren *Zeit? Sie ist das im gegenwärtigenden, zählenden Verfolg des wandernden Zeigers sich zeigende Gezählte, so zwar, daß sich das Gegenwärtigen in der ekstatischen Einheit mit dem nach dem Früher und Später horizontal offenen Behalten und Gewärtigen zeitigt.* Das ist aber nichts anderes als die existenzial-ontologische Auslegung der Definition, die *Aristoteles* von der Zeit gibt: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον και ὕστερον. »Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung«[1]. So fremdartig diese Definition auf den ersten Blick anmuten mag, so »selbstverständlich« ist sie und echt geschöpft, wenn der existenzial-ontologische Horizont umgrenzt wird, aus dem sie *Aristoteles* genommen. Der Ursprung der so offenbaren Zeit wird für Aristoteles nicht Problem. Seine Interpretation der Zeit bewegt sich vielmehr in der Richtung des »natürlichen« Seinsverständnisses. Weil dieses selbst jedoch und das in ihm verstandene Sein durch die vorliegende Untersuchung grundsätzlich zum Problem gemacht wird, kann erst *nach* der Auflösung der Seinsfrage die *Aristotelische* Zeitanalyse thematisch interpretiert werden, so zwar, daß sie eine grundsätzliche Bedeutung für die positive Zueignung der kritisch begrenzten Fragestellung der antiken Ontologie überhaupt gewinnt[2].

Alle nachkommende Erörterung des Begriffes der Zeit hält sich *grundsätzlich* an die *Aristotelische* Definition, das heißt, sie macht die Zeit dergestalt zum Thema, wie sie sich im umsichtigen Besorgen zeigt. Die Zeit ist das »Gezählte«, das ist das im Gegenwärtigen des *wandernden* Zeigers (bzw. Schattens) Ausgesprochene und, wenngleich unthematisch, Gemeinte. Gesagt wird in der Gegenwärtigung des Bewegten in seiner Bewegung: »jetzt hier, jetzt hier u. s. f.« Das Gezählte sind die Jetzt. Und diese zeigen sich »in jedem Jetzt« als »sogleich-nicht-mehr...« und »eben-noch-nicht-jetzt«. Wir nennen die in solcher Weise im Uhrgebrauch »gesichtete« Weltzeit die *Jetzt-Zeit.*

---

1 Vgl. Physik, Δ 11, 219b 1 sq.

2 Vgl. § 6, S. 19-27.

Je »natürlicher« das sich zeitgebende Besorgen mit der Zeit rechnet, umso weniger hält es sich bei der ausgesprochenen Zeit als solcher auf, sondern es ist an das besorgte Zeug verloren, das je seine Zeit hat. Je «natürlicher», das heißt je weniger thematisch auf die Zeit als solche gerichtet das Besorgen die Zeit bestimmt und angibt, umso mehr sagt das gegenwärtigend-verfallende Sein beim Besorgten kurzerhand ob mit oder ohne Verlautbarung: jetzt, dann, damals. Und so zeigt sich denn für das vulgäre Zeitverständnis die Zeit als eine Folge von ständig»vorhandenen«, zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt. Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als »Fluß« der Jetzt, als »Lauf der Zeit«. *Was liegt in dieser Auslegung der besorgten Weltzeit?*

Wir erhalten die Antwort, wenn wir auf die *volle* Wesensstruktur der Weltzeit zurückgehen und mit ihr das vergleichen, was das vulgäre Zeitverständnis kennt. Als erstes Wesensmoment der besorgten Zeit wurde die *Datierbarkeit* herausgestellt. Sie gründet in der ekstatischen Verfassung der Zeitlichkeit. Das »Jetzt« ist wesenhaft Jetzt-da... Das im Besorgen verstandene, wenngleich nicht als solches erfaßte, datierbare Jetzt ist je ein geeignetes, bzw. ungeeignetes. Zur Jetztstruktur gehört die *Bedeutsamkeit.* Daher nannten wir die besorgte Zeit *Weltzeit.* In der vulgären Auslegung der Zeit als Jetztfolge *fehlt* sowohl die Datierbarkeit als auch die Bedeutsamkeit. Die Charakteristik der Zeit als pures Nacheinander läßt beide Strukturen *nicht* »zum Vorschein kommen«. Die vulgäre Zeitauslegung *verdeckt* sie. Die ekstatisch-horizontale Verfassung der Zeitlichkeit, in der Datierbarkeit und Bedeutsamkeit des Jetzt gründen, wird durch diese Verdeckung *nivelliert.* Die Jetzt sind gleichsam um diese Bezüge beschnitten und reihen sich als so beschnittene aneinander lediglich an, um das Nacheinander auszumachen.

Diese nivellierende Verdeckung der Weltzeit, die das vulgäre Zeitverständnis vollzieht, ist nicht zufällig. Sondern gerade *weil* die alltägliche Zeitauslegung sich einzig in der Blickrichtung der besorgenden Verständigkeit hält und nur versteht, was in deren Horizont sich »zeigt«, müssen ihr diese Strukturen entgehen. Das in der besorgenden Zeitmessung Gezählte, das Jetzt, wird im Besorgen des Zuhandenen und Vorhandenen mitverstanden. Sofern nun *dieses* Zeitbesorgen auf die mitverstandene Zeit selbst zurückkommt und sie »betrachtet«, sieht es die Jetzt, die ja auch irgendwie »da« sind, im Horizont *des* Seinsverständnisses, von dem dieses Besorgen selbst ständig

geleitet wird[1]. Die *Jetzt* sind daher auch in gewisser Weise *mitvorhanden:* das heißt, das Seiende begegnet *und auch* das Jetzt. Obzwar nicht ausdrücklich gesagt wird, die Jetzt seien vorhanden wie die Dinge, so werden sie ontologisch doch im Horizont der Idee von Vorhandenheit »gesehen«. Die Jetzt *vergehen,* und die vergangenen machen die Vergangenheit aus. Die Jetzt *kommen an,* und die ankünftigen umgrenzen die »Zukunft«. Die vulgäre Interpretation der Weltzeit als Jetzt-Zeit verfügt garnicht über den Horizont, um so etwas wie Welt, Bedeutsamkeit, Datierbarkeit sich zugänglich machen zu können. Diese Strukturen bleiben notwendig verdeckt, umso mehr, als die vulgäre Zeitauslegung diese Verdeckung noch verfestigt durch die Art, in der sie ihre Zeitcharakteristik begrifflich ausbildet.

Die Jetztfolge wird als ein irgendwie Vorhandenes aufgefaßt; denn sie rückt selbst »in die Zeit«. Wir sagen: *in* jedem Jetzt ist Jetzt, *in* jedem Jetzt verschwindet es auch schon. In *jedem* Jetzt ist das Jetzt Jetzt, mithin ständig *als Selbiges* anwesend, mag auch in jedem Jetzt je ein anderes ankommend verschwinden. Als *dieses* Wechselnde zeigt es doch zugleich die ständige Anwesenheit seiner selbst, daher denn schon *Platon* bei dieser Blickrichtung auf die Zeit als entstehend-vergehende Jetztfolge die Zeit das Abbild der Ewigkeit nennen mußte: εἰκὼ δ᾽ ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνοςἐν ἑνὶ κατ᾽ ἀριθμὸν ἰοῦσαν ἀιώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὴ χρόνον ὠνομᾴκαμεν[2].

Die Jetztfolge ist ununterbrochen und lückenlos. So »weit« wir auch im »Teilen« des Jetzt vordringen, es ist immer noch Jetzt. Man sieht die Stetigkeit der Zeit im Horizont eines unauflösbaren Vorhandenen. In der ontologischen Orientierung an einem ständig Vorhandenen sucht man das Problem der Kontinuität der Zeit, bzw. man läßt hier die Aporie stehen. Dabei muß die spezifische Struktur der Weltzeit, da sie in eins mit der ekstatisch fundierten Datierbarkeit *gespannt* ist, *verdeckt* bleiben. Die Gespanntheit der Zeit wird nicht aus der horizontalen *Erstrecktheit* der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit verstanden, die sich im Zeitbesorgen veröffentlicht hat. Daß in jedem noch so momentanen Jetzt *je schon* Jetzt ist, muß aus dem *noch* »Früheren« begriffen werden, dem jedes Jetzt entstammt: aus der ekstatischen Erstrecktheit der Zeitlichkeit, die jeder Kontinuität

[1] Vgl. § 21, bes. S. 100 f.

[2] Vgl. Timaeus 37 d.

eines Vorhandenen fremd ist, ihrerseits aber die Bedingung der Möglichkeit des Zuganges zu einem vorhandenen Stetigen darstellt.

Am eindringlichsten offenbart die Hauptthese der vulgären Zeitinterpretation, daß die Zeit »unendlich« sei, die in solcher Auslegung liegende Nivellierung und Verdeckung der Weltzeit und damit der Zeitlichkeit überhaupt. Die Zeit gibt sich zunächst als ununterbrochene Abfolge der Jetzt. Jedes Jetzt ist auch schon ein Soeben bzw. Sofort. Hält sich die Zeitcharakteristik primär und ausschließlich *an diese Folge,* dann läßt sich in ihr als solcher grundsätzlich kein Anfang und kein Ende finden. Jedes letzte Jetzt ist *als Jetzt* je immer *schon* ein Sofort-nicht-mehr, also Zeit im Sinne des Nicht-mehr-jetzt, der Vergangenheit; jedes erste Jetzt ist je ein Soeben-noch-nicht, mithin Zeit im Sinne des Noch-nicht-jetzt, der »Zukunft«. Die Zeit ist daher »nach beiden Seiten« hin endlos. Diese Zeitthese wird nur möglich auf Grund der Orientierung *an einem freischwebenden An-sich eines vorhandenen jetzt-Ablaufs,* wobei das volle Jetztphänomen hinsichtlich der Datierbarkeit, Weltlichkeit, Gespanntheit und daseinsmäßigen Örtlichkeit verdeckt und zu einem unkenntlichen Fragment herabgesunken ist. »Denkt man« in der Blickrichtung auf Vorhandensein und Nichtvorhandensein die Jetztfolge »zu Ende«, dann läßt sich nie ein Ende finden. Daraus, daß *dieses* zu Ende *Denken* der Zeit je immer noch Zeit *denken muß,* folgert man, die Zeit *sei* unendlich.

Worin gründet aber diese Nivellierung der Weltzeit und Verdeckung der Zeitlichkeit? Im Sein des Daseins selbst, das wir vorbereitend als *Sorge* interpretierten[1]. Geworfen-verfallend ist das Dasein zunächst und zumeist an das Besorgte verloren. In dieser Verlorenheit aber bekundet sich die verdeckende Flucht des Daseins vor seiner eigentlichen Existenz, die als vorlaufende Entschlossenheit gekennzeichnet wurde. In der besorgten Flucht liegt die Flucht *vor* dem Tode, das heißt ein Wegsehen *von* dem Ende des In-der-Welt-seins[2]. Dieses Wegsehen von... ist an ihm selbst ein Modus des ekstatisch *zukünftigen* Seins *zum* Ende. Die uneigentliche Zeitlichkeit des verfallend-alltäglichen Daseins muß als solches Wegsehen von der Endlichkeit die eigentliche Zukünftigkeit und damit die Zeitlichkeit überhaupt verkennen. Und wenn gar das vulgäre Daseinsverständnis vom Man geleitet wird, dann kann sich die selbstvergessene »Vorstellung« von der »Unendlichkeit« der öffentlichen Zeit allererst verfestigen. Das Man stirbt nie, weil es nicht sterben *kann,* sofern der Tod je mei-

[1] Vgl. § 41, S. 191 ff.
[2] Vgl. § 51, S. 252 ff.

ner ist und eigentlich nur in der vorlaufenden Entschlossenheit existenziell verstanden wird. Das Man, das nie stirbt und das Sein zum Ende mißversteht, gibt gleichwohl der Flucht vor dem Tode eine charakteristische Auslegung. Bis zum Ende »hat es immer noch Zeit«. Hier bekundet sich ein Zeit-haben im Sinne des Verlierenkönnens: »jetzt erst noch das, dann das, und nur noch das und dann...« Hier wird nicht etwa die Endlichkeit der Zeit verstanden, sondern umgekehrt, das Besorgen geht darauf aus, von der Zeit, die noch kommt und »weitergeht«, möglichst viel zu erraffen. Die Zeit ist öffentlich etwas, was sich jeder nimmt und nehmen kann. Die nivellierte Jetztfolge bleibt völlig unkenntlich bezüglich ihrer Herkunft aus der Zeitlichkeit des einzelnen Daseins im alltäglichen Miteinander. Wie soll das auch »die Zeit« im mindesten in ihrem Gang berühren, wenn ein »in der Zeit« vorhandener Mensch nicht mehr existiert? Die Zeit geht weiter, wie sie doch auch schon »war«, als ein Mensch »ins Leben trat«. Man kennt nur die öffentliche Zeit, die, nivelliert, jedermann und das heißt niemandem gehört.

Allein so wie auch im Ausweichen vor dem Tode dieser dem Fliehenden nachfolgt und er ihn im Sichabwenden doch gerade sehen muß, so legt sich auch die lediglich ablaufende, harmlose, unendliche Folge der Jetzt doch in einer merkwürdigen Rätselhaftigkeit »über« das Dasein. Warum sagen wir: die Zeit *vergeht* und nicht *ebenso* betont: sie entsteht? Im Hinblick auf die reine Jetztfolge kann doch beides mit dem gleichen Recht gesagt werden. In der Rede vom *Vergehen* der Zeit versteht am Ende das Dasein mehr von der Zeit, als es wahrhaben möchte, das heißt die *Zeitlichkeit,* in der sich die Weltzeit zeitigt, ist bei aller Verdeckung *nicht völlig verschlossen.* Die Rede vom Vergehen der Zeit gibt der »Erfahrung« Ausdruck: sie läßt sich nicht halten. Diese »Erfahrung« ist wiederum nur möglich auf dem Grunde eines Haltenwollens der Zeit. Hierin liegt ein uneigentliches *Gewärtigen* der »Augenblicke«, das die entgleitenden auch schon *vergißt.* Das gegenwärtigend-vergessende *Gewärtigen* der uneigentlichen Existenz ist die Bedingung der Möglichkeit der vulgären Erfahrung eines Vergehens der Zeit. Weil das Dasein im Sichvorweg zukünftig ist, muß es gewärtigend die Jetztfolge als eine *entgleitend-vergehende* verstehen. *Das Dasein kennt die flüchtige Zeit aus dem »flüchtigen« Wissen um seinen Tod.* In der betonten Rede vom Vergehen der Zeit liegt der öffentliche Widerschein der *endlichen Zukünftigkeit* der Zeitlichkeit des Daseins. Und weil der Tod sogar in der Rede vom Vergehen der Zeit verdeckt bleiben kann, zeigt sich die Zeit als ein Vergehen »an sich«.

Aber selbst noch an dieser an sich vergehenden, reinen Jetztfolge offenbart sich durch alle Nivellierung und Verdeckung hindurch die ursprüngliche Zeit. Die vulgäre Auslegung bestimmt den Zeitfluß als ein *nichtumkehrbares* Nacheinander. Warum läßt sich die Zeit nicht umkehren? An sich ist, und gerade im ausschließlichen Blick auf den Jetztfluß, nicht einzusehen, warum die Abfolge der Jetzt sich nicht einmal wieder in der umgekehrten Richtung einstellen soll. Die Unmöglichkeit der Umkehr hat ihren Grund in der Herkunft der öffentlichen Zeit aus der Zeitlichkeit, deren Zeitigung, primär zukünftig, ekstatisch zu ihrem Ende »geht«, so zwar, daß sie schon zum Ende »ist«.

Die vulgäre Charakteristik der Zeit als einer endlosen, vergehenden, nichtumkehrbaren Jetztfolge entspringt der Zeitlichkeit des verfallenden Daseins. *Die vulgäre Zeitvorstellung hat ihr natürliches Recht.* Sie gehört zur alltäglichen Seinsart des Daseins und zu dem zunächst herrschenden Seinsverständnis. Daher wird auch zunächst und zumeist die *Geschichte öffentlich als innerzeitiges* Geschehen verstanden. Diese Zeitauslegung verliert nur ihr ausschließliches und vorzügliches Recht, wenn sie beansprucht, den »wahren« Begriff der Zeit zu vermitteln und der Zeitinterpretation den einzig möglichen Horizont vorzeichnen zu können. Vielmehr ergab sich: nur aus der Zeitlichkeit des Daseins und ihrer Zeitigung wird verständlich, *warum und wie Weltzeit zu ihr gehört.* Die Interpretation der aus der Zeitlichkeit geschöpften vollen Struktur der Weltzeit gibt erst den Leitfaden, die im vulgären Zeitbegriff liegende Verdeckung überhaupt zu »sehen« und die Nivellierung der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit abzuschätzen. Die Orientierung an der Zeitlichkeit des Daseins ermöglicht aber zugleich, die Herkunft und die faktische Notwendigkeit dieser nivellierenden Verdeckung aufzuweisen und die vulgären Thesen über die Zeit auf ihren Rechtsgrund zu prüfen.

Dagegen bleibt *umgekehrt* die Zeitlichkeit im Horizont des vulgären Zeitverständnisses *unzugänglich.* Weil aber die Jetzt-Zeit nicht nur in der Ordnung der möglichen Auslegung primär auf die Zeitlichkeit orientiert werden muß, sondern sich selbst erst in der uneigentlichen Zeitlichkeit des Daseins zeitigt, rechtfertigt es sich mit Rücksicht auf die Abkunft der Jetzt-Zeit aus der Zeitlichkeit, diese als die *ursprüngliche Zeit* anzusprechen.

Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zeitigt sich *primär* aus der *Zukunft.* Das vulgäre Zeitverständnis hingegen sieht das Grundphänomen der Zeit im *Jetzt* und zwar dem in seiner vollen Struktur be-

schnittenen, puren Jetzt, das man »Gegenwart« nennt. Hieraus läßt sich abnehmen, daß es grundsätzlich aussichtslos bleiben muß, *aus diesem Jetzt* das zur eigentlichen Zeitlichkeit gehörige ekstatisch-horizontale Phänomen des *Augenblicks* aufzuklären oder gar abzuleiten. Entsprechend decken sich nicht die ekstatisch verstandene Zukunft, das datierbare, bedeutsame »Dann« und der vulgäre Begriff der »Zukunft« im Sinne der noch nicht angekommenen und erst ankommenden puren Jetzt. Ebensowenig fallen zusammen die ekstatische Gewesenheit, das datierbare, bedeutsame »Damals« und der Begriff der Vergangenheit im Sinne der vergangenen puren Jetzt. Das Jetzt geht nicht schwanger mit dem Noch-nicht-jetzt, sondern die Gegenwart entspringt der Zukunft in der ursprünglichen ekstatischen Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit[1].

Wenngleich die vulgäre Zeiterfahrung zunächst und zumeist nur die »Weltzeit« kennt, so gibt sie ihr doch zugleich auch immer einen *ausgezeichneten* Bezug zu »Seele« und »Geist«. Und das auch dort, wo eine ausdrückliche und primäre Orientierung des philosophischen Fragens auf das »Subjekt« noch fernliegt. Zwei charakteristische Belege dafür mögen genügen: *Aristoteles* sagt: εἰ δε μηδεν ἄλλο πέφκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης...[2] Und *Augustinus* schreibt: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi[3]. So liegt denn auch die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit grundsätzlich nicht außerhalb des Horizonts des vulgären Zeitbegriffes. Und *Hegel* hat schon den ausdrücklichen Versuch gemacht, den Zusammenhang der vulgär verstandenen Zeit mit dem Geist herauszustellen, wogegen bei *Kant* die Zeit zwar »subjektiv« ist, aber unverbunden »neben« dem »ich denke« steht[4]. *Hegels* ausdrück-

---

[1] Daß der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des »stehenden Jetzt« (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der »ständigen« Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Wenn die Ewigkeit *Gottes* sich philosophisch »konstruieren« ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und »unendliche« Zeitlichkeit verstanden werden. Ob hierzu die via negationis et eminentiae einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt.

[2] Physik Δ 14, 223 a 25; vgl. l. c. 11, 218 b 29-219 a, 1, 219 a 4-6.

[3] Confessiones lib. XI, cap. 26.

[4] Inwiefern bei *Kant* andererseits doch ein radikaleres Verständnis der Zeit aufbricht als bei *Hegel,* zeigt der erste Abschnitt des zweiten Teiles dieser Abhandlung.

liche Begründung des Zusammenhangs zwischen Zeit und Geist ist geeignet, die vorstehende Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit und die Aufweisung des Ursprungs der Weltzeit aus ihr indirekt zu verdeutlichen.

§ 82. Die Abhebung des existenzial-ontologischen Zusammenhangs von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit gegen Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist

Die Geschichte, die wesenhaft solche des Geistes ist, verläuft »in der Zeit«. Also »fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit«[1]. *Hegel* begnügt sich aber nicht damit, die Innerzeitigkeit des Geistes als ein Faktum hinzustellen, sondern er sucht die *Möglichkeit* dessen zu verstehen, daß der Geist in die Zeit fällt, die »das unsinnliche Sinnliche«[2] ist. Die Zeit muß den Geist gleichsam aufnehmen können. Und dieser wiederum muß der Zeit und ihrem Wesen verwandt sein. Daher gilt es ein Doppeltes zu erörtern: 1. wie umgrenzt *Hegel* das Wesen der Zeit? 2. was gehört zum Wesen des Geistes, das ihm ermöglicht, »in die Zeit zu fallen«? Die Beantwortung dieser beiden Fragen dient lediglich einer abhebenden *Verdeutlichung* der vorstehenden Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit. Sie erhebt auf eine auch nur relativ vollständige Behandlung der gerade bei *Hegel* notwendig mitschwingenden Probleme keinen Anspruch. Um so weniger, als es ihr nicht beifällt, Hegel zu »kritisieren«. Die Abhebung der exponierten Idee der Zeitlichkeit gegen *Hegels* Zeitbegriff legt sich vor allem deshalb nahe, weil *Hegels* Zeitbegriff die radikalste und zu wenig beachtete begriffliche Ausformung des vulgären Zeitverständnisses darstellt.

a) Hegels Begriff der Zeit

Der »systematische Ort«, an dem eine philosophische Zeitinterpretation durchgeführt wird, kann als Kriterium für die dabei leitende Grundauffassung der Zeit gelten. Die erste überlieferte, thematisch ausführliche Auslegung des vulgären Zeitverständnisses findet sich in der »Physik« des *Aristoteles,* das heißt im Zusammenhang einer Ontologie der *Natur*. »Zeit« steht mit »Ort« und »Bewegung« zusammen.

---

[1] Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Herausg. v. G. Lasson, 1917, S. 133.

[2] a. a. O.

Hegels Analyse der Zeit hat getreu der Überlieferung ihren Ort im zweiten Teil seiner »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, der den Titel trägt: Philosophie der Natur. Die erste Abteilung behandelt die Mechanik. Deren erster Abschnitt ist der Erörterung von »Raum und Zeit« gewidmet. Sie sind das »abstrakte Außereinander«[1].

Wenngleich *Hegel* Raum und Zeit zusammenstellt, so geschieht das doch nicht lediglich in einer äußerlichen Aneinanderreihung: Raum »und auch Zeit«. »Dieses 'auch' bekämpft die Philosophie.« Der Übergang vom Raum zur Zeit bedeutet nicht das Aneinanderfügen der sie behandelnden Paragraphen, sondern »der Raum selbst geht über«. Der Raum »ist« Zeit, das heißt die Zeit ist die »Wahrheit« des Raumes[2]. Wenn der Raum dialektisch in dem *gedacht* wird, *was er ist,* so enthüllt sich dieses Sein des Raumes nach *Hegel* als Zeit. Wie muß der Raum gedacht werden?

Der Raum ist »die vermittlungslose Gleichgültigkeit des Außersichseins der Natur«[3]. Das will sagen: der Raum ist die abstrakte Vielheit der in ihm unterscheidbaren Punkte. Durch diese wird der Raum nicht unterbrochen, er entsteht aber auch nicht durch sie und gar in der Weise einer Zusammenfügung. Der Raum bleibt, unterschieden durch die unterscheidbaren Punkte, die selbst Raum sind, seinerseits unterschiedslos. Die Unterschiede sind selbst vom Charakter dessen, was sie unterscheiden. Der Punkt ist aber gleichwohl, sofern er überhaupt im Raum etwas unterscheidet, *Negation* des Raumes, jedoch so, daß er als diese Negation (Punkt ist ja Raum) selbst im Raum bleibt. Der Punkt hebt sich nicht als ein Anderes als der Raum aus diesem heraus. Der Raum ist das unterschiedslose Außereinander der Punktmannigfaltigkeit. Der Raum ist aber nicht etwa Punkt, sondern, wie *Hegel* sagt, »Punktualität«[4]. Hierauf gründet der Satz, in dem *Hegel* den Raum in seiner Wahrheit, das heißt als Zeit denkt:

»Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseins ebensowohl *für sich* und ihre Bestim-

---

1 Vgl. *Hegel,* Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hrsg. v. G. Bolland, Leiden 1906, §§ 254 ff. Diese Ausgabe bringt auch die »Zusätze« aus den Vorlesungen Hegels.

2 a. a. O. § 257, Zusatz.

3 a. a. O. § 254.

4 a. a. O. § 254, Zusatz.

mungen darin, aber zugleich als in der Sphäre des Außersichseins setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt, ist sie die Zeit«[1].

Wird der Raum vorgestellt, das heißt im gleichgültigen Bestehen seiner Unterschiede unmittelbar angeschaut, dann sind die Negationen gleichsam schlicht gegeben. Dieses Vorstellen aber erfaßt noch nicht den Raum in seinem Sein. Das ist nur möglich im Denken als der durch Thesis und Antithesis hindurchgegangenen und sie aufhebenden Synthesis. *Gedacht* und somit in seinem Sein erfaßt wird der Raum erst dann, wenn die Negationen nicht einfach in ihrer Gleichgültigkeit bestehen bleiben, sondern aufgehoben, das heißt selbst negiert werden. In der Negation der Negation (das heißt der Punktualität) setzt sich der Punkt *für sich* und tritt damit aus der Gleichgültigkeit des Bestehens heraus. Als der für sich gesetzte unterscheidet er sich von diesem und jenem, er ist *nicht mehr* dieser und *noch nicht* jener. Mit dem Sichsetzen für sich selbst setzt er das Nacheinander, darin er steht, die Sphäre des Außersichseins, die nunmehr die der negierten Negation ist. Die Aufhebung der Punktualität als Gleichgültigkeit bedeutet ein Nichtmehrliegenbleiben in der »paralysierten Ruhe« des Raumes. Der Punkt »spreizt sich auf« gegenüber allen anderen Punkten. Diese Negation der Negation als Punktualität ist nach *Hegel* die Zeit. Soll diese Erörterung überhaupt einen ausweisbaren Sinn haben, dann kann nichts anderes gemeint sein als: das Sichfürsichsetzen jedes Punktes ist ein Jetzt-hier, Jetzt-hier und so fort. Jeder Punkt »ist« für sich gesetzt Jetzt-Punkt. »In der Zeit hat der Punkt also Wirklichkeit.« *Wodurch* der Punkt je als dieser da sich für sich setzen kann, ist je ein Jetzt. Die Bedingung der *Möglichkeit* des Sich-für-Sich-setzens des Punktes ist das Jetzt. Diese Möglichkeitsbedingung macht das *Sein* des Punktes aus, und das Sein ist zugleich die Gedachtheit. Weil sonach das reine Denken der Punktualität, das heißt des Raumes, je das Jetzt und das Außersichsein der Jetzt »denkt«, »ist« der Raum die *Zeit*. Wie wird diese selbst bestimmt?

»Die Zeit, als die negative Einheit des Außersichseins ist gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles. – Sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist: das angeschaute Werden; das heißt daß die zwar schlechthin momentanen, unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als äußerliche, jedoch sich selbst äußerliche, bestimmt sind«[2]. Die Zeit enthüllt sich für diese Auslegung als das

---

[1] Vgl. *Hegel,* Encyclopädie, krit. Ausgabe von Hoffmeister 1949, § *257.*
[2] a. a. O. S 258.

»angeschaute Werden«. Dieses bedeutet nach *Hegel* Übergehen vom Sein zum Nichts, bzw. vom Nichts zum Sein[1]. Werden ist sowohl Entstehen als Vergehen. Das Sein »geht über«, bzw. das Nichtsein. Was besagt das hinsichtlich der Zeit? Das Sein der Zeit ist das Jetzt; sofern aber jedes Jetzt »jetzt« auch schon *nicht*-mehr-, bzw. je jetzt zuvor noch-*nicht* ist, kann es auch als Nichtsein gefaßt werden. Zeit ist das *»angeschaute«* Werden, das heißt der Übergang, der nicht gedacht wird, sondern in der Jetztfolge sich schlicht darbietet. Wenn das Wesen der Zeit als »angeschautes Werden« bestimmt wird, dann offenbart sich damit: die Zeit wird primär aus dem Jetzt verstanden und zwar so, wie es für das pure Anschauen vorfindlich ist.

Es bedarf keiner umständlichen Erörterung, um deutlich zu machen, daß *Hegel* mit seiner Zeitinterpretation sich ganz in der Richtung des vulgären Zeitverständnisses bewegt. *Hegels* Charakteristik der Zeit aus dem Jetzt setzt voraus, daß dieses in seiner vollen Struktur verdeckt und nivelliert bleibt, um als ein wenngleich »ideell« Vorhandenes angeschaut werden zu können.

Daß *Hegel* die Interpretation der Zeit aus der primären Orientierung am nivellierten Jetzt vollzieht, belegen folgende Sätze: »Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, – es ‘ist’ nichts als das einzelne Jetzt, aber dies Ausschließende in seiner Aufspreizung ist aufgelöst, zerflossen, zerstäubt, indem ich es ausspreche«[2]. »Übrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit Jetzt ist, nicht zum *‘bestehenden’* Unterschiede von jenen Dimensionen« (Vergangenheit und Zukunft)[3]. »Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen: nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht; aber die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit und sie ist trächtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit«[4].

Wenn *Hegel* die Zeit das »angeschaute Werden« nennt, dann hat in ihr weder das Entstehen noch das Vergehen einen Vorrang. Gleichwohl charakterisiert er die Zeit gelegentlich als die »Abstraktion des Verzehrens« und bringt so die vulgäre Zeiterfahrung und Zeitauslegung auf die radikalste Formel[5]. Andererseits ist *Hegel* konsequent genug, um in der eigentlichen Zeitdefinition dem Verzehren und Vergehen keinen Vorrang zuzugestehen, wie er doch in der alltäglichen

---

[1] Vgl. *Hegel,* Wissenschaft der Logik, I. Buch, 1. Abschn. 1. Kap. (ed. G. Lasson 1923), S. 66 ff.

[2] Vgl. Encyklopädie a. a. O § 258, Zusatz.

[3] a. a. O. § 259.

[4] a. a. O § 259, Zusatz.

[5] a. a. O. § 258, Zusatz.

Zeiterfahrung mit Recht festgehalten wird; denn *Hegel* vermöchte diesen Vorrang dialektisch so wenig zu begründen, wie den von ihm als selbstverständlich eingeführten »Umstand«, daß gerade beim Sich-für-sich-setzen des Punktes das Jetzt auftaucht. Und so versteht denn *Hegel* auch in der Charakteristik der Zeit als Werden dieses in einem »abstrakten« Sinne, der über die Vorstellung vom »Fluß« der Zeit noch hinausliegt. Der angemessenste Ausdruck der *Hegelschen* Zeitauffassung liegt daher in der Bestimmung der Zeit als *Negation der Negation* (das heißt der Punktualität). Hier ist die Jetztfolge im extremsten Sinne formalisiert und unüberbietbar nivelliert[1]. Einzig von diesem formal-dialektischen Begriff der Zeit aus vermag *Hegel* einen Zusammenhang zwischen Zeit und Geist herzustellen.

---

[1] Aus dem Vorrang des nivellierten Jetzt wird deutlich, daß auch die *Hegelsche* Begriffsbestimmung der Zeit dem Zuge des *vulgären* Zeitverständnisses und das heißt zugleich dem *traditionellen* Zeitbegriff folgt. Es läßt sich zeigen, daß *Hegels* Zeitbegriff sogar *direkt* aus der »Physik« des *Aristoteles* geschöpft ist. In der »Jenenser Logik« (vgl. die Ausgabe von G. Lasson 1923), die zur Zeit der Habilitation Hegels entworfen wurde, ist die Zeitanalyse der »Enzyklopädie« in allen wesentlichen Stücken schon ausgebildet. Der Abschnitt über die Zeit (S. 202 ff.) enthüllt sich schon der rohesten Prüfung als eine *Paraphrase* der *Aristotelischen* Zeitabhandlung. *Hegel* entwickelt bereits in der »Jenenser Logik« seine Zeitauffassung im Rahmen der Naturphilosophie (S. 186), deren erster Teil überschrieben ist mit dem Titel »System der Sonne« (S. 195). Im Anschluß an die Begriffsbestimmung von Äther und Bewegung erörtert *Hegel* den Begriff der Zeit. Die Analyse des Raumes ist hier noch nachgeordnet. Wenngleich die Dialektik schon durchbricht, hat sie noch nicht die spätere starre, schematische Form, sondern ermöglicht noch ein aufgelockertes Verstehen der Phänomene. Auf dem Wege von *Kant* zu *Hegels* ausgebildetem System vollzieht sich noch einmal ein entscheidender Einbruch der *Aristotelischen* Ontologie und Logik. Als Faktum ist das längst bekannt. Aber Weg, Art und Grenzen der Einwirkung sind bislang ebenso dunkel. Eine *konkrete* vergleichende *philosophische* Interpretation der »Jenenser Logik« *Hegels* und der »Physik« und »Metaphysik« des *Aristoteles* wird neues Licht bringen. Für die obige Betrachtung mögen einige rohe Hinweise genügen.

Aristoteles sieht das Wesen der Zeit im νῦν, *Hegel* im Jetzt. A. faßt das νῦν als ὅρος, H. nimmt das Jetzt als »Grenze«. A. versteht das νῦν als στιγμή. H. interpretiert das Jetzt als Punkt. A. kennzeichnet das νῦν als τόδε τι. H. nennt das Jetzt das »absolute Dieses« A. bringt überlieferungsgemäß χρόνος mit der σφαῖρα in Zusammenhang, H. betont den »Kreislauf« der Zeit. *Hegel* entgeht freilich die zentrale Tendenz der Aristotelischen Zeitanalyse, zwischen dem νῦν ὅρος, στιγμή, τόδε τι einen Fundierungszusammenhang (ἀκολουθεῖν) aufzudecken. – Mit *Hegels* These: Der Raum »ist« Zeit, kommt *Bergsons* Auffassung bei aller Verschiedenheit der Begründung im Resultat überein. B. sagt nur umgekehrt: Die Zeit (temps) ist Raum. Auch *Bergsons* Zeitauffassung ist offensichtlich aus einer Inter-

b) Hegels Interpretation des Zusammenhangs zwischen Zeit und Geist

Wie ist der Geist selbst verstanden, daß gesagt werden kann, es sei ihm gemäß, mit seiner Verwirklichung in die als Negation der Negation bestimmte Zeit zu fallen? Das Wesen des Geistes ist der *Begriff*. Darunter versteht *Hegel* nicht das angeschaute Allgemeine einer Gattung als die Form eines Gedachten, sondern die Form des sich denkenden Denkens selbst: das *sich – als Erfassen* des Nicht-Ich – Begreifen, Sofern das Erfassen des *Nicht-Ich* ein Unterscheiden darstellt, liegt im reinen Begriff als Erfassen *dieses* Unterscheiden« ein Unterscheiden des Unterschieds. Daher kann *Hegel* das Wesen des Geistes formal-apophantisch als Negation der Negation bestimmen. Diese »absolute Negativität« gibt die logisch formalisierte Interpretation von *Descartes'* cogito me cogitare rem, worin er das Wesen der conscientia sieht.

Der Begriff ist sonach die sich begreifende Begriffenheit des Selbst, als welche das Selbst eigentlich ist, wie es sein kann, das heißt *frei*. *»Ich* ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum *Dasein* gekommen ist«[1]. »Ich aber ist diese *erstlich* reine, sich auf sich beziehende Einheit, und dies nicht unmittelbar, sondern, indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahiert und in die Freiheit der schranken-

---

pretation der Aristotelischen Zeitabhandlung erwachsen. Es ist nicht lediglich ein äußerer literarischer Zusammenhang, daß gleichzeitig mit B's Essai sur les donnés immédiates de la conscience, wo das Problem von temps und dureé exponiert wird, eine Abhandlung B.'s erschien mit dem Titel: Quid Aristoteles de loco senserit. Mit Rücksicht auf die Aristotelische Bestimmung der Zeit als ἀριθμὸς κινήσεως schickt B. der Analyse der Zeit eine solche der Zahl voraus. Die Zeit als Raum (vgl. Essai p. 69) ist quantitative Sukzession. Die Dauer wird aus der Gegenorientierung an diesem Zeitbegriff als qualitative Sukzession beschrieben. Für eine kritische Auseinandersetzung mit Bergsons Zeitbegriff und den übrigen Zeitauffassungen der Gegenwart ist hier nicht der Ort. Soweit in den heutigen Zeitanalysen überhaupt über Aristoteles und Kant hinaus etwas Wesentliches gewonnen wird, betrifft es mehr die Zeiterfassung und das »Zeitbewußtsein«. Der Hinweis auf den direkten Zusammenhang zwischen Hegels Zeitbegriff und der Aristotelischen Zeitanalyse soll H. nicht eine »Abhängigkeit« vorrechnen, sondern auf die grundsätzliche ontologische Tragweite dieser Filiation für die Hegelsche Logik aufmerksam machen. – Über »Aristoteles und Hegel« vgl. den so betitelten Aufsatz von Nicolai Hartmann in den Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus, Bd. 3 (1923) S. 1-36.

[1] Vgl. *Hegel,* Wissenschaft d. Logik, II. Bd. (ed. Lasson 1923), 2. Teil, S. 220.

losen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht«[1]. So ist das Ich *»Allgemeinheit«* aber *ebenso* unmittelbar »Einzelnheit«.

Dieses Negieren der Negation ist in einem das »absolut Unruhige« des Geistes und seine *Selbstoffenbarung,* die zu seinem Wesen gehört. Das »Fortschreiten« des in der Geschichte sich verwirklichenden Geistes trägt »ein Prinzip der Ausschließung«[2] in sich. Diese wird jedoch nicht zu einer Ablösung vom Ausgeschlossenen, sondern zu seiner *Überwindung.* Das überwindende und zugleich ertragende Sichfreimachen charakterisiert die Freiheit des Geistes. Der »Fortschritt« bedeutet daher nie ein nur quantitatives Mehr, sondern ist wesentlich qualitativ und zwar von der Qualität des Geistes. Das »Fortschreiten« ist gewußtes und in seinem Ziel sich wissendes. In jedem Schritt seines »Fortschritts« hat der Geist »sich selbst« als das wahrhaft feindselige Hindernis seines Zweckes zu überwinden[3]. Das Ziel der Entwicklung des Geistes ist, »seinen eigenen Begriff zu erreichen«[4]. Die Entwicklung selbst ist »ein harter, unendlicher Kampf gegen sich selbst«[5].

Weil die Unruhe der Entwicklung des sich zu seinem Begriff bringenden *Geistes* die *Negation der Negation* ist, bleibt es ihm, sich verwirklichend, gemäß, »in die *Zeit«* als die unmittelbare *Negation der Negation* zu fallen. Denn »die Zeit ist der *Begriff* selbst, der *da ist,* und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt,* das heißt nicht die Zeit tilgt. Sie ist das *äußere* angeschaute vom Selbst *nicht erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff«[6]. So erscheint der Geist notwendig *seinem Wesen nach* in der Zeit. »Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie sich im Raum die Idee als Natur auslegt«[7]. Das zur Bewegung der Entwicklung gehörige »Ausschließen« birgt eine Beziehung auf das Nichtsein in sich. Das ist die Zeit, verstanden aus dem sich aufspreizenden Jetzt.

Die Zeit ist die »abstrakte« Negativität. Als »angeschautes Werden« ist sie das unmittelbar vorfindliche, unterschiedene Sichunter-

---

[1] a. a. O.

[2] Vgl. *Hegel,* Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. von G. Lasson 1917, S. 130.

[3] a. a. O. S. 132.

[4] a. a. O.

[5] a. a. O.

[6] Vgl. Phänomenologie des Geistes. WW. II, S. 604.

[7] Vgl. Die Vernunft in der Geschichte a. a. O. S. 134.

scheiden, der »daseiende«, das heißt vorhandene Begriff. Als Vorhandenes und somit Äußeres des Geistes hat die Zeit keine Macht über den Begriff, sondern der Begriff vielmehr »ist die Macht der Zeit«[1].

Hegel zeigt die Möglichkeit der geschichtlichen Verwirklichung des Geistes »in der Zeit« im Rückgang auf *die Selbigkeit der formalen Struktur von Geist und Zeit als Negation der Negation.* Die leerste, formal-ontologische und formal-apophantische Abstraktion, in die Geist und Zeit entäußert werden, ermöglicht die Herstellung einer Verwandtschaft beider. Weil aber doch zugleich die Zeit im Sinne der schlechthin nivellierten Weltzeit begriffen wird, und so ihre Herkunft vollends verdeckt bleibt, steht sie dem Geist als ein Vorhandenes einfach gegenüber. Deswegen *muß* der Geist *allererst* »in die Zeit« *fallen.* Was gar dieses »Fallen« und die »Verwirklichung« des der Zeit mächtigen und eigentlich außer ihr »seienden« Geistes ontologisch bedeutet, bleibt dunkel. So wenig *Hegel* den Ursprung der nivellierten Zeit aufhellt, so gänzlich ungeprüft läßt er die Frage, ob die Wesensverfassung des Geistes *als* Negieren der Negation überhaupt anders möglich ist, es sei denn auf dem Grunde der ursprünglichen Zeitlichkeit.

Ob *Hegels* Interpretation von Zeit und Geist und ihrem Zusammenhang zurecht besteht und überhaupt auf ontologisch ursprünglichen Fundamenten ruht, kann jetzt noch nicht erörtert werden *Daß* jedoch die formal-dialektische »Konstruktion« des Zusammenhang; von Geist und Zeit *überhaupt* gewagt werden kann, offenbart eine ursprüngliche Verwandtschaft beider. *Hegels* »Konstruktion« hat ihren Antrieb aus der Anstrengung und dem Kampf um ein Begreifen der »Konkretion« des Geistes. Das bekundet der folgende Satz aus dem Schlußkapitel seiner »Phänomenologie des Geistes«: »Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist, – die Notwendigkeit, den Anteil, den das Selbstbewußtsein an dem Bewußtsein hat, zu bereichern, die *Unmittelbarkeit des Ansich* – die Form, in der die Substanz im Bewußtsein ist, – in Bewegung zu setzen oder umgekehrt das Ansich als das *Innerliche* genommen, das was erst *innerlich* ist, zu realisieren und zu offenbaren, das heißt es der Gewißheit seiner selbst zu vindizieren«[2].

Die vorstehende existenziale Analytik des Daseins setzt dagegen in der »Konkretion« der faktisch geworfenen Existenz selbst ein, um die Zeitlichkeit als deren ursprüngliche Ermöglichung zu enthüllen

---

[1] Vgl. Encyklopädie, § 258.

[2] Vgl. Phänomenologie des Geistes a. a. O. S. 605.

Der »Geist« fällt nicht erst in die Zeit, sondern *existiert als* ursprüngliche *Zeitigung* der Zeitlichkeit. Diese zeitigt die Weltzeit, in deren Horizont die »Geschichte« als innerzeitiges Geschehen »erscheinen« kann. Der »Geist« fällt nicht *in* die Zeit, sondern: die faktische Existenz »fällt« als verfallende *aus* der ursprünglichen, eigentlichen Zeitlichkeit. Dieses »Fallen« aber hat selbst seine existenziale Möglichkeit in einem zur Zeitlichkeit gehörenden Modus ihrer Zeitigung.

§ 83. Die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt

Die Aufgabe der bisherigen Betrachtungen war, das *ursprüngliche Ganze* des faktischen Daseins hinsichtlich der Möglichkeiten des eigentlichen und uneigentlichen Existierens existenzial-ontologisch *aus seinem Grunde* zu interpretieren. Als dieser Grund und somit als Seinssinn der Sorge offenbarte sich die *Zeitlichkeit*. Was daher die *vorbereitende* existenziale Analytik des Daseins *vor* der Freilegung der Zeitlichkeit bereitgestellt hat, ist nunmehr in die ursprüngliche Struktur der Seinsganzheit des Daseins, die Zeitlichkeit, *zurückgenommen*. Aus den analysierten Zeitigungsmöglichkeiten der ursprünglichen Zeit haben die früher nur erst »aufgezeigten« Strukturen ihre »Begründung« erhalten. Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur *ein Weg*. Das *Ziel* ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt. Die *thematische* Analytik der Existenz bedarf ihrerseits erst des Lichtes aus der zuvor geklärten Idee des Seins überhaupt. Das gilt zumal dann, wenn der in der Einleitung ausgesprochene Satz als Richtmaß jeglicher philosophischen Untersuchung festgehalten wird: Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*[1]. Freilich darf auch die These nicht als Dogma gelten, sondern als Formulierung des noch »eingehüllten« grundsätzlichen Problems: läßt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundamentes, und *welches* Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?

Was so einleuchtend erscheint wie der Unterschied des Seins des existierenden Daseins gegenüber dem Sein des nichtdaseinsmäßigen

[1] Vgl. § 7, S. 38.

Seienden (Realität zum Beispiel), ist doch nur der *Ausgang* der ontologischen Problematik, aber nichts, wobei die Philosophie sich beruhigen kann. Daß die antike Ontologie mit »Dingbegriffen« arbeitet und daß die Gefahr besteht, das »Bewußtsein zu verdinglichen«, weiß man längst. Allein was bedeutet Verdinglichung? Woraus entspringt sie? Warum wird das Sein gerade »zunächst« aus dem Vorhandenen »begriffen« *und nicht* aus dem Zuhandenen, das doch *noch näher* liegt? *Warum* kommt diese Verdinglichung immer wieder zur Herrschaft? Wie ist das Sein des »Bewußtseins« *positiv* strukturiert, so daß Verdinglichung ihm unangemessen bleibt? Genügt überhaupt der »Unterschied« von »Bewußtsein« und »Ding« für eine ursprüngliche Aufrollung der ontologischen Problematik? Liegen die Antworten auf diese Fragen am Wege? Und läßt sich die Antwort auch nur *suchen,* so lange die *Frage* nach dem Sinn des Seins überhaupt ungestellt und ungeklärt bleibt?

Nach dem Ursprung und der Möglichkeit der »Idee« des Seins überhaupt kann nie mit den Mitteln formal-logischer »Abstraktion«, das heißt nicht ohne sicheren Frage- und Antworthorizont geforscht werden. Es gilt, einen *Weg* zur Aufhellung der ontologischen Fundamentalfrage zu suchen und zu *gehen.* Ob er der *einzige* oder überhaupt der *rechte* ist, das kann erst *nach dem Gang* entschieden werden. Der *Streit* bezüglich der Interpretation des Seins kann nicht geschlichtet werden, *weil er noch nicht einmal entfacht ist.* Und am Ende läßt er sich nicht »vom Zaun brechen«, sondern das Entfachen des Streites bedarf schon einer Zurüstung. Hierzu allein ist die vorliegende Untersuchung *unterwegs.* Wo steht sie?

So etwas wie »Sein« ist erschlossen im Seinsverständnis, das als Verstehen zum existierenden Dasein gehört. Die vorgängige, obzwar unbegriffliche Erschlossenheit von Sein ermöglicht, daß sich das Dasein als existierendes In-der-Welt-sein *zu Seiendem,* dem innerweltlich begegnenden sowohl wie zu ihm selbst als existierendem verhalten kann. *Wie ist erschließendes Verstehen von Sein daseinsmäßig überhaupt möglich?* Kann die Frage ihre Antwort im Rückgang auf die *ursprüngliche Seinsverfassung* des Sein-verstehenden Daseins gewinnen? Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseinsganzheit gründet in der Zeitlichkeit. Demnach muß eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen. Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren? Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins?* Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins?*